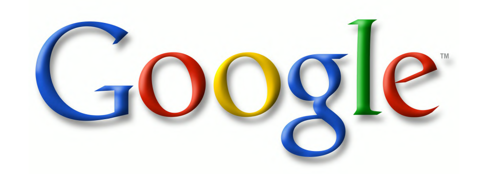




VERHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.

ERSTES HEFT.

Inhalt: **Professor Lasson,** Causalität und Teleologie.
Dr. Frederichs, Die Principien des kritischen Idealismus.

LEIPZIG.
ERICH KOSCHNY.
(L. HEIMANN'S VERLAG.)
1875.

Vorwort.

In der in Berlin seit mehreren Jahrzehnten bestehenden philosophischen Gesellschaft finden allmonatlich Versammlungen statt, in denen ein Mitglied einen Vortrag über ein philosophisches Thema hält, an welchen sich dann eine Discussion darüber anschliesst. Da die Mitglieder jetzt den verschiedensten Richtungen in der Philosophie angehören, so machen bei der Discussion diese entgegengesetzten Richtungen sich geltend und es wird dadurch die Einseitigkeit vermieden, welche den gewöhnlichen von einem Autor verfassten Abhandlungen anhängt.

Die Gesellschaft hat sich auf vielseitige Anregungen entschlossen, die wichtigeren dieser Verhandlungen in Heften zu veröffentlichen, deren in jedem Jahr 3—4 zu ungefähr 5 Bogen erscheinen werden. Die unterzeichneten Mitglieder sind von der Gesellschaft mit der Redaction beauftragt worden. In der Form sind diese Verhandlungen eine möglichst treue Wiedergabe der mündlichen Vorträge und Discussionen; sachlich beruhen sie auf dem wörtlichen Abdruck der Manuscripte, welche nach den gehaltenen Vorträgen den Unterzeichneten von den betreffenden Mitgliedern zugestellt worden sind. Ein Vortrag des unterzeichneten v. Kirchmann über das Princip des Realismus ist bereits als Probenummer von diesem vorläufig bei derselben Verlagsbuchhandlung (E. Koschny) vor einigen Monaten veröffentlicht worden.

Berlin im Juni 1875.

Dr. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek in Berlin.

Dr. Frederichs,
Oberlehrer an der Dorotheenstädtischen Realschule in Berlin.

v. Kirchmann,
Appellationsgerichts-Präsident a. D. in Berlin.

I.

Mechanismus und Teleologie.

Vortrag,

gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin den 26. Septbr. 1874

von

Prof. Dr. A. Lasson.

Die Frage, ob die Welt rein aus Ursachen oder rein aus Zwecken oder aus beiden Arten des Grundes zu erklären sei, und wenn das letztere der Fall, welchen Antheil an dem Gewebe der Erscheinungen die Ursachen, welchen die Zwecke haben, und wie dieselben sich zu einander verhalten: diese Frage ist zu allen Zeiten eine der wichtigsten in allem wissenschaftlichen Denken gewesen; heute aber kann man wohl sagen, sie stehe unter allen an erster Stelle. Nicht dass sie auch alle Forscher wirklich als eine noch erst zu lösende beschäftigte; denn die meisten haben sich über die Frage ein für allemal entschieden und sehen hier kein Problem mehr. Sondern so, dass man allein je nach der Antwort, die man auf diese Frage ertheilt, zum ganzen wissenschaftlichen Getriebe der Gegenwart Stellung zu nehmen vermag, und dass auf dieselbe eine bestimmte und entschiedene Antwort zu haben, die unerlässliche Vorbedingung ist, um in dieser Zeit dem innern Zusammenhange des Forschens und Denkens folgen zu können. Denn so weit hat sich heute das von jeher gestellte Problem zugespitzt, dass es zum eigentlichen Schiboleth geworden ist, an dem man, ob es in diesem oder jenem Sinne beantwortet wird, die Seinen von den Fremden zu unterscheiden vermag.

Nun scheint es mir eines Philosophen nicht würdig, über das Problem von Zweck und Ursache nach einem blossen vorgefassten Urtheil sich zu entscheiden und die Antwort als selbstverständlich zu betrachten. Vielmehr wird die Aufgabe sein, eine Antwort zu suchen, die streng deduciert ist und allgemein-

gültig bewiesen werden kann. Dem empirischen Forscher sei es gern erlaubt, diejenigen Voraussetzungen zu machen, die ihm für sein Geschäft die vortheilhaftesten sind oder die er für das Gelingen desselben gar nicht entbehren kann, und über diese Voraussetzungen nicht noch zu höheren Gründen hinauszugehen. Dem Philosophen geziemt das entschieden nicht. Sondern wenn er überhaupt irgend eine Würdigkeit und eine berechtigte eigenthümliche Stellung neben dem empirischen Forscher einnehmen will, so wird er des letzteren Werk gerade nach dieser Seite hin zu ergänzen haben. Denn mit demselben auf dessen eigenthümlichem Gebiete concurrieren kann er doch nicht. Es wird also des Philosophen Aufgabe sein, die Voraussetzungen, deren sich der empirische Forscher für seine besondere Thätigkeit bedient, weiter zu prüfen und dabei, soweit es irgend möglich oder nützlich ist, auf die letzten Gründe zurückzugehen. Nur so wird es ihm auch gestattet sein, das Resultat des erfahrungsmässigen Forschens mit gründlicher Kritik zu erwägen und wo es nöthig ist zu berichtigen, irgend einen voreiligen Abschluss des Untersuchens aber zurückzuweisen und von dem etwa ausgesprochenen Dogma das abzuziehen, was eben nur auf Rechnung der stillschweigend oder ausdrücklich gemachten Voraussetzung kommt, sobald diese einem streng auf die letzten Gründe gerichteten Denken etwa nicht Stich halten sollte.

Es scheint nun, als ob nicht bloss diejenigen, welche sich ausdrücklich für Empiriker geben, sondern auch die eigentlich Philosophierenden über das Problem von Ursache und Zweck sich zu leicht schlüssig machten. Dabei sind nun die Ursachen in offenbarem Vortheil; denn eine causale Verknüpfung der Erscheinungen überhaupt in Abrede zu stellen, das fällt kaum einem oder dem andern ein, weil damit in der That alles Erkennen und alle Wissenschaft aufgehoben wäre. Weit schlimmer haben es die Zwecke. Mit den Ursachen auszureichen, ist kein an sich widersinniges Unternehmen, und allmählich ist es so weit gekommen, dass die Zwecke zu leugnen bei der bei weitem grösseren Zahl sogar geradezu für das rechte Zeichen der Wissenschaftlichkeit, für die Vorbedingung gilt, dass einem überhaupt mitzureden vergönnt sei. Je eifriger aber das Verneinen, desto hartnäckiger wird das Behaupten. Es giebt keine Zwecke, sagen die Einen; denn nirgends nehmen wir Zwecke wahr; und sie bedenken dabei nicht, dass sie dann consequenterweise ja auch die Ursachen leugnen müssten. Denn dass wir auch die Ursachen oder besser die ursächliche Verknüpfung der Erscheinungen nicht wahrnehmen, das braucht man seit David Hume wahrlich nicht erst darzuthun. Es giebt keine Zwecke, sagen Andere; denn alle diejenigen, die aus Zwecken die Erscheinungen zu erklären unternommen, haben damit gar nichts

geleistet. Und doch bleibt es zweifelhaft, ob denn nun das vollständig Befriedigende durch die Annahme blosser Ursachen geleistet werden könne; wenigstens bekennen die Einsichtigeren unter den Freunden der Ursachen offen, dass ihnen bei allen ihren Erklärungsversuchen ein Rest übrig bleibe, den sie zu lösen nicht vermöchten. Von der andern Seite wiederum tönt es entgegen: Wie kann man nur die Zwecke verkennen, da es doch Leben und Lebendiges offenbar giebt und das Universum im ganzen eine so schöne und unverkennbare Harmonie zeigt? Als ob nicht mit Recht entgegengehalten würde, dass eben auch des Unzweckmässigen und Disharmonischen in dieser Welt hinreichend viel vorhanden ist, um die Annahme des Zwecks und einer mit Weisheit dies Universum regierenden Vernunft höchst anfechtbar zu machen! Oder man sagt: ein instinctives, unbewusst zweckmässiges Thun drängt sich in so vielen Erscheinungen des organischen Lebens, im Reiche der Pflanzen wie der Thiere auf, dass diesem blinden Thun nothwendig eine im Universum verbreitete, zweckmässig handelnde Vernunft zu Grunde liegen muss; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass blinde Ursachen zu so auffälligen Wirkungen zusammentreffen können. Und doch bleibt den Gegnern immer die Einrede offen, dass solches Zusammentreffen eben nur darum auffällig ist, weil es inmitten der Unendlichkeit der Fälle vereinzelt vorkommt; dieses vereinzelte Vorkommen aber widerspreche durchaus nicht der Blindheit der an sich unvernünftigen Ursache. Mit alledem, scheint uns, ist für die Sache wenig oder nichts geleistet; dies Für und Wider vereinzelter Argumentationen beweist nichts.

Wir tadeln von vorn herein weder diejenigen, welche die Zwecke leugnen, noch diejenigen, welche sie behaupten; wenn sie nur auch jeder seinen Satz aus den obersten Principien abzuleiten sich entschliessen könnten! Denn mit den trefflichsten Reflexionen über vereinzelte oder zu einer grossen Zahl vereinigte Fälle ist die Frage der Lösung nicht näher gebracht. Dergleichen kann höchst interessant sein, auch zur Ueberredung sich wohl dienlich erweisen; aber Beweiskraft in strengem Sinne hat es nicht. In seinem guten Rechte ist der Realist, d. h. derjenige, der in Folge metaphysischer Erwägungen den Geist für ein Accidens der vernunftlosen Dinge und ihrer Actionen hält, wenn er eben auf Grund dieser Erwägungen das Vorhandensein von Zwecken bestreitet. Ebenso wird man mit Aufmerksamkeit dem Idealisten zuhören müssen, der, weil er überhaupt die scheinbar vernunftlosen Dinge als gesetzt und hervorgebracht durch eine oberste Vernunft ansieht, alle scheinbar bloss ursächlich verknüpften Erscheinungen für Mittel ansieht, deren sich jene die Welt setzende Vernunft zu ihren Zwecken bedient. Aber das ist eben auch zu verlangen, dass diese An-

sichten nicht als beliebige und zufällige Annahmen, sondern in ihrem Zusammenhange mit den obersten Principien, als Bestandtheile einer einheitlichen Weltanschauung in aller Strenge nachgewiesen werden.

Wenn ich es nun unternehme, die Begriffe des Zwecks und der Ursache und diejenigen, die mit diesen zusammenhängen, einer Untersuchung zu unterziehen, so bitte ich, trotz dessen was ich soeben ausgeführt, Ihre Anforderungen und Ihre Erwartungen nicht zu hoch zu spannen. Nur ein kurzer Zeitraum steht mir zu Gebote; nur eine Skizze zu zeichnen, wie ich wohl meine, dass die Untersuchung zu führen sein möchte, darf ich mir vorsetzen. Neues vorzubringen ist nicht meine Absicht; alle guten Gedanken sind alt. Auf keinem Punkte darf ich mich zu eingehenderer Erörterung des Einzelnen verleiten lassen, und wollte ich die Voraussetzungen, auf denen ich fusse, erst selber untersuchen, so käme ich nimmer zum Anfange der Sache. Hier muss ich Sie bitten, das Fehlende zu ergänzen aus demjenigen, was ich zu bieten versuche, und die nicht aufgezeigten Glieder der Schlüsse, aus denen, die Ihnen vorgezeigt werden, zu errathen. Denn allerdings, auf den Boden einer bestimmten Art zu forschen und zu denken muss man sich mit einigermaassen günstigem Vorurtheil stellen, um das Folgende überhaupt erträglich zu finden.

---

1. Also um die Frage handelt es sich für uns, ob es irgendwie ein Reich der Zwecke in der äusseren Wirklichkeit gebe, und wie es sich etwa zum Reiche der Ursachen verhalten möchte. Mit welchen Mitteln aber soll die Frage geschlichtet werden? Dass wir aus der äussern Erfahrung für die Entscheidung dieser Frage keinerlei Kriterium entnehmen können, ist an sich klar. Denn eine offenbare Täuschung ist es, wenn jemand glaubt, er entnehme seine Begriffe von ursachlichem oder zwecklichem Zusammenhange der Dinge der äusseren Wahrnehmung und schöpfe sie aus den Dingen. Ursachen und Zwecke sind weder Dinge, noch Eigenschaften der Dinge, sondern Begriffe, mit denen der Geist operiert, um sich der Dinge zu bemächtigen. Eine zusammenhängende Erfahrung wird erst dadurch möglich, dass die einzelnen Erscheinungen, die der Mensch zunächst nur als Bestimmungen seines Bewusstseins vorfindet, durch ursächliche Verknüpfung vereinigt werden. Die Causalität als Form des Denkens, an der die Erscheinungen gemessen werden, ist deshalb Vorbedingung der Erfahrung, nicht ein Product derselben. Dass aber der Begriff des Zweckes uns von aussen komme, wird erst recht Niemand im Ernste behaupten wollen.

Auch durch innere Erfahrung von den Actionen unseres Geistes könnten wir die Vorstellung von Ursachen und Zwecken nicht gewinnen, wäre sie in uns nicht schon zum voraus präformiert. Freilich, sobald wir an unserem geistigen Thun eine besondere Richtung unterscheiden, die wir Willen nennen, können wir auch nicht umhin anzuerkennen, dass es des Willens unterscheidendes Wesen ist, durch welche Zwischenglieder auch immer, Ursache von Veränderungen der inneren und äusseren Welt zu werden, und zwar dies dadurch, dass er sich eben diese Veränderungen, bevor jene Zwischenglieder in Wirksamkeit treten, vorstellt als zu erreichende Zwecke. Aber dass wir einen Willen in uns erkennen, beruht eben auf jener unserem Denken durch seine eigenen Natur beigegebenen Nothwendigkeit, die Erscheinungen nach Ursachen und nach Zwecken zu verknüpfen. Wollten wir nun gar dies, was wir aus Selbsterkenntniss als Thätigkeitsform unseres Innern wissen, auf die Natur der äusseren Dinge ohne weiteres übertragen, so würde man uns ohne Zweifel mit Recht einwenden, wir fassten die Natur in falscher Analogie mit dem Menschen und geriethen dadurch in die Gefahr des schwersten Irrthums.

Damit ist nun nicht gesagt, dass der Begriff der Causalität, weil er nicht aus äusserer Erfahrung geschöpft sei, eben deshalb auch nicht in den Dingen vorhanden sein könne. Vielmehr bleibt die Möglichkeit immer offen, dass der Geist und die äusseren Dinge gewissermaassen auf eine gemeinsame Tonart gestimmt seien, so dass jener, auch ohne aus diesen eigentlich zu schöpfen, doch seine Actionen so lenkt, dass sie mit der Natur der Dinge übereinstimmen. Und was von den Ursachen gilt, das gilt auch von den Zwecken, falls nämlich diese als eine wesentliche und nicht bloss trügerische und zufällige Form des Denkens erkannt würden. Doch das näher zu erörtern, ist hier nicht der Platz. Von den Problemen der Erkenntnisstheorie lassen wir für jetzt die Hand. Uns ist es nur um das eine Anerkenntniss zu thun, dass aus äusserer Erfahrung, also auf empirischem Wege, dass durch Beobachtung und Experiment und darauf gegründete Schlüsse über Berechtigung oder Nichtberechtigung der Begriffe von Ursache und Zweck sich gar nichts ausmachen lasse.

Ist uns aber der Weg der Erfahrung, um hier zum Ziele zu kommen, abgeschnitten, welcher Weg bleibt uns dann übrig? Doch kaum ein anderer, als der, jene im Denken vorhandenen Begriffe an dem Denken selbst zu prüfen. Mithin sind wir für die Lösung unseres Problems auf die Metaphysik verwiesen. Durch reines Denken, soweit uns dieses gelingen kann, auf apriorische Weise, indem wir von jedem besonderen und zufälligen Inhalt des Denkens nach Möglichkeit absehen, müssen

wir versuchen, hier ins Reine zu kommen, und wir meinen, dass derjenige irrt, der einen andern Weg überhaupt zu diesem Ziele einschlagen zu können meint, oder der da aus Furcht vor dieser Nothwendigkeit, sich dem reinen Denken anzuvertrauen, die Untersuchung von Problemen wie das unsrige überhaupt ablehnen zu müssen glaubt. Dieses Ablehnen bewiese nur eine falsche und der Wissenschaft schädliche Muthlosigkeit. Denn wenn doch die Begriffe und Voraussetzungen, mit denen der Empiriker operiert, auf ihre Berechtigung und verhältnissmässige Bedeutung geprüft werden müssen, soll überhaupt irgend eine begründete Erkenntniss zu Stande kommen, diese Voraussetzungen aber des empirischen Verfahrens doch nicht wieder durch empirisches Verfahren sich prüfen lassen, weil eben letzteres ohne sie gar nicht vor sich gehen kann: so ist es wissenschaftliche Pflicht, den Weg einzuschlagen, der allein zum Ziele führt, sei er auch immerhin bedenklich. Wie gross deshalb auch die Gefahr des Irrthums sei, wenn man durch reines Denken etwas ausrichten will, wir müssen es wohl versuchen, freilich so, dass wir mit nüchternem und vorsichtigem Geiste und mit strenger Zügelung und kritischer Besonnenheit unser Fahrzeug lenken und es vor dem Sturz ins Bodenlose wie vor dem Flug ins Unbegrenzte sorglich bewahren. Wer das metaphysische Denken, die Speculation überhaupt verwirft, der sehe zu, ob er nicht der Wissenschaft alle ihre Festigkeit raubt und zugleich aus der Wissenschaft ein blosses Handwerk macht. Wer wissenschaftlich denkt, der speculiert auch; diese Nothwendigkeit ist allen gemeinsam, und keiner entzieht sich ihr. Nur speculieren die Meisten unbewusst, und deshalb mit dringenderer Gefahr phantastischen Irrthums oder voreiligen Abschlusses. Besser ist es jedenfalls, dass man, wenn doch einmal speculiert werden muss, es mit Bewusstsein und gesammelter Aufmerksamkeit thue, indem man alle Geisteskräfte auf das, was man eben treibt, mit bewusster Absicht und Sorgfalt zu lenken sich vorsetzt.

Wer sich auf diesem schwierigen Gebiete äusserlich orientieren will, dem bleibt kaum eine passendere und bequemer sich darbietende Handhabe als die Geschichte der Philosophie. Denn die innere Nothwendigkeit, mit welcher die grossen Denker einer des anderen Gedanken weitergeführt und umgebildet haben, ist in ihrem Wesen die Nothwendigkeit des Denkens selber. Nicht bloss geschichtlich haben sich die die Weltanschauung beherrschenden Begriffe in dieser bestimmten Reihenfolge abgelöst, sondern so wie sie sich hier gefolgt sind, so folgen sie auf einander und aus einander auch in dem System des reinen Denkens selber, natürlich nur im Ganzen und Grossen und mit Absehen von der Zufälligkeit, die jeder geschichtlichen Erscheinung als

solcher anhaftet. Wer deshalb das Wesen der Begriffe erfassen will, der thut am besten, auf die Geschichte der Wissenschaft als auf eine wesentliche Quelle der Erkenntniss zurückzugehen. Denn auch ein reines Denken, wie es der Metaphysiker doch immer nur nach dem Maasse seiner Begabung anstrebt, entschlägt sich nicht ungestraft, ja nicht einmal möglicher Weise, des reichen Inhalts, welchen die Thatsachen der Erfahrung in Natur und Geschichte darbieten. Er kann sie nicht aufheben, und er soll sie nicht aufheben; macht doch gerade das, was er an concretem und positivem Wissensmaterial besitzt, zum grossen Theil das Wesen seiner Persönlichkeit aus, die für jeden das Instrument seines Denkens ist. Sondern reines Denken kann nur heissen, dass, während die Erfahrungsfülle das Denken leitet, der Denker doch in jedem Augenblicke über dieselbe hinaus ist und sein Ziel sich so stellt, dass das Resultat, bei dem er anlangt, und der Gang, den er zu solchem Resultate einschlägt, nach höchster erreichbarer Möglichkeit gerade so innerlich einheitlich, aus dem inneren Zusammenhange der Begriffe selber erwachsen sich darstellen, als ob sie ohne Zuhilfenahme äusserer Stützen und Hilfsmittel als ein sich innerlich gliederndes System der Begriffe ihm erwachsen wären.

Für die Begriffe von Ursache und Zweck nun liefert die ältere Geschichte der griechischen Philosophie ein unvergleichlich bedeutungsvolles Material. Wie sich diese Begriffe an dem klaren und unabgelenkten Bestreben, in den Erscheinungen der Welt von dem was sich äusserlich darbietet auf das Wesen vorzudringen, mit Nothwendigkeit entzünden, das kann an keinem Beispiele besser aufgewiesen werden. Das Denken dieser einzelnen griechischen Meister spiegelt uns den inneren und nothwendigen Entwickelungsgang des menschlichen Denkens überhaupt wieder. Auf das Einzelne kann hier unmöglich eingegangen werden. Nur folgende Andeutungen müssen uns genügen.

Die ersten Griechen, die mit rein wissenschaftlichem Interesse ihr Nachdenken auf die Gründe der Erscheinung richteten, fragten vor allem nach der bleibenden Substanz, die allem Wechsel der Dinge zu Grunde liege, und bestimmten diese Substanz zuerst als ein rein körperliches Ding, dann mehr ideell als das Mathematische, die Zahl, endlich rein metaphysisch als das eine Seiende, welches nichts sei als das Sein selber und das Werden ausschliesse. Diejenigen, welche darauf folgten, wandten ihre Aufmerksamkeit vorwiegend den Kräften und Gründen des Werdens zu, durch die an der Substanz die Vielheit der Erscheinungen sich ergebe. Die dynamische Erklärung durch qualitative Veränderung eines Urstoffs unter der Herrschaft eines unveränderlichen göttlichen Gesetzes leitete zu der mechanischen Erklärung durch Zusammensetzung und

Trennung einer Mehrheit von qualitativ verschiedenen Stoffen vermittelst der Einwirkung zweier entgegengesetzter Kräfte, und endlich zu dem System des reinen Mechanismus hinüber, wo durch die Bewegung einer unendlichen Menge nur quantitativ verschiedener, unveränderlicher Elemente im Leeren vermittelst causaler Nothwendigkeit die Vielheit der Erscheinungen sich herstellt.

Da ist es nun höchst charakteristisch für die Natur der Sache selbst, dass unmittelbar sowie das System des Mechanismus in jenen classischen Grundzügen aufgestellt war, welche unvergänglich und für den heutigen Tag wie vor Jahrtausenden gelten, die geforderte Ergänzung sich in demjenigen Systeme findet, welches als den Grund der Bewegung die weltbildende Vernunft und ihre Zwecke hinstellt. An der weiteren Fortbildung des so zuerst nur im einfachsten Umriss ausgesprochenen Princips hat darauf die gesammte griechische Wissenschaft in ihren Hauptvertretern mit unverdrossenem Fleisse fortgearbeitet, und der Gegensatz jener beiden Richtungen, der älteren, die mit dem System des Mechanismus abschliesst, und der jüngeren, die den Geist und als dessen wesentliche Thätigkeitsform die Zweckmässigkeit für den wahrhaften Seinsgrund aller Erscheinung ansieht, ist seitdem für alle späteren Geschlechter von typischer Bedeutung geblieben. Zwei Jahrtausende lang hat die platonisch-aristotelische Art der Welterklärung die Geister beherrscht. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts ist dann mit dem Beginn strenger naturwissenschaftlicher Forschung die mechanistische Anschauungsweise allmählich wieder zu ihrem Rechte gelangt. Die physikalische Einzelforschung ging mit in der Sache liegender Nothwendigkeit auf die Erforschung der Ursachen aus und lehnte die Erklärung durch Zwecke als der Sache fremdartig ab. Die alten Probleme erstanden seitdem in potenzierter Gestalt aufs neue. Während die eigentliche empirische Naturforschung mit immer steigender Consequenz nicht nur für sich die Erklärung der Erscheinungen durch Zwecke ausschloss, sondern auch, die Eigenthümlichkeit ihrer Methode mit dem an sich seienden Wesen der Dinge verwechselnd, immer entschiedener behauptete, der Zweck trage nicht nur zur Erklärung der Welt nichts bei, sondern gehöre auch nicht zum Wesen der Dinge und sei bloss eine falsche, von dem menschlichen Geiste aus auf die Dinge übertragene Analogie: während dessen theilten sich die Vertreter der speculativen Wissenschaft in zwei Richtungen, deren einer der Mechanismus als der rechte Ausdruck des Wesens der Dinge erschien, während die andere einer obersten Vernunft als Zwecke setzender und in dem Material der Welt verwirklichender Weisheit für die Erklärung der Welt nicht entbehren zu können glaubte.

Der Spinozistischen Leugnung des Zwecks und strengen Durchführung der blinden Nothwendigkeit stellte sich in scharfem Gegensatze die Lehre Leibnizens gegenüber, die dem Mechanismus sein volles Recht wahrte, aber der zwecksetzenden Vernunft nichts vergeben mochte; dem englisch-französischen Sensualismus und Materialismus widerstand der deutsche Idealismus, der die Welt als ein organisch zusammenhängendes, innerlich belebtes und zweckmässig sich bethätigendes Ganzes, als die Offenbarung des absoluten Geistes zu erfassen suchte. Gegenwärtig, nachdem dieser Idealismus seine Macht über die Gemüther grösstentheils verloren hat, herrscht bei uns und anderswo der aus der naturwissenschaftlichen Methode entsprungene Dogmatismus, welcher die Annahme von Zwecken in der Natur als einen abgethanen Aberglauben behandelt, den Geist selber als das zufällige Resultat mechanischer Bewegungsprocesse betrachtet und folgerecht die Freiheit des Willens in der allgemein und unbedingt herrschenden Causalität deterministisch aufhebt.

Da gilt es zunächst die eine Bemerkung: es ist vollkommen irrthümlich, wenn die Popularisierenden unter den Anhängern dieses naturalistischen Standpunktes behaupten, die Macht der Geister und Götter sei unter den Händen der Wissenschaft zerronnen in Folge der Evidenz der Thatsachen; die Naturwissenschaft habe bewiesen, dass es in der Welt weder Zwecke noch Vernunft gebe. Das ist ein ganz falsches Vorgeben. Kein verständiger Mensch hat jemals behauptet, Geister und Götter liessen sich als Thatsachen der äusseren Natur aufzeigen, oder Vernunft und Zweckmässigkeit würden von uns im Aeusseren bloss vorgefunden, wie man in der Erde Kohle und Eisen findet. Aber ebenso wenig lässt sich auch ihr Nichtvorhandensein durch solche äussere Erfahrung nachweisen; darum hat auch die Naturwissenschaft nicht geleistet, was keine empirische Forschung überhaupt zu leisten vermag. Die Thatsache ist, dass die Naturwissenschaft, — und wir meinen mit vollem Recht, — so zu Werke geht, als ob es weder Geister noch Götter gebe, als ob von Vernunft und Zweckmässigkeit nicht die Rede sein könne, und sie sieht zu, wie weit sie damit gelangt. Und wahrlich, es ist nichts Geringes, was vor unseren staunenden Blicken die Naturforschung in dieser Weise mit täglich wachsendem Erfolge geleistet hat und zu leisten fortfährt. Aber das wird jeder zugeben, dass unter diesen Umständen von Geist und Zweck in der Naturwissenschaft gar nicht die Rede sein kann, und zwar einfach wegen ihres eigenthümlichen Zieles und ihrer eigenthümlichen Methode. Erst dann, wenn die Naturwissenschaft ein vollkommen genügendes, in sich widerspruchsloses Weltbild hervorgebracht hätte, das alle Ansprüche an einen wissenschaftlichen Bau befriedigte und keinem Einwurf mehr Raum

böte, keinen ungelösten Rest mehr übrig liesse: erst dann könnte man sagen, die mit diesen ihr eigenthümlichen Voraussetzungen operierende Naturwissenschaft habe ihre Methode als die allgemein und unbedingt gültige für alle Disciplinen der Wissenschaft erwiesen und ihre Hypothese durch den erreichten Zusammenklang mit den Thatsachen ausreichend bestätigt. Wie weit aber unsere auf der Hypothese eines durchgängigen Mechanismus beruhende Naturwissenschaft von diesem idealen Ziele entfernt ist, das braucht nicht erst gesagt zu werden. So lange aber wird man auch die Beseitigung von Geistern und Zwecken als eine blosse Hypothese, als einen Bestandtheil der Methode ansehen dürfen, ohne genügende Beweiskraft gegenüber der entgegengesetzten Hypothese. Entscheiden kann immer nur der Umstand, ob diese oder jene Annahme die Erscheinungen auf befriedigendere und vollständigere Weise erklärt, was sich erst im Fortgang der Wissenschaft mehr und mehr herausstellen muss. Uns scheint, als ob schon jetzt, bei der immer grösseren Vertiefung der Naturwissenschaft in die Gründe der Erscheinungen, die dogmatische Zuversicht zu der unbeschränkten Tragweite der eigenen methodologischen und dogmatisierenden Voraussetzungen bei den Einsichtsvollsten unter den Empirikern beträchtlich erschüttert sei.

Aufs ernstlichste hingegen verwahren wir uns dagegen, als sei es unsere Meinung, dass die Voraussetzungen und Forschungsmethoden unserer heutigen Naturwissenschaft willkürliche oder zufällig gegriffene wären. Im Gegentheil betonen wir es ausdrücklich, dass dieselben sich dem menschlichen Geiste mit Nothwendigkeit auferlegen, sobald er mit klarem Bewusstsein sich über die als Zustände seines Bewusstseins vorgefundenen Erscheinungen der äusseren Welt Rechenschaft ablegen will. Denn dass die Betrachtung der Erscheinungen unter dem Gesichtspunkte der Causalität das Grundgesetz des menschlichen Denkens ist, das braucht nicht bewiesen zu werden, weil es niemand leugnet. Aus dem Gesichtspunkte der Causalität aber ergiebt sich alles Uebrige mit strenger Nothwendigkeit, und gerade die Geschichte der älteren griechischen Philosophie ist Beweis genug für die in dem Begriffe der Causalität liegenden Consequenzen, welche jede denkende Auffassung der Erscheinung mit Nothwendigkeit ziehen muss.

Eines solchen durch denkende Reflexion zu gewinnenden Aufschlusses aber über das, was in dem Begriffe der Causalität eigentlich enthalten ist, bedarf es allerdings. Freilich liegt das Causalitätsbedürfniss unzweifelhaft in der menschlichen Natur. Aber damit ist nicht gesagt, dass es auch vermöge dieser Naturanlage von vorn herein das Denken richtig leite und sich in wirklich gedanklicher Form befriedige. Im Gegentheil sind es

gerade diese Stammbegriffe des Verstandes, die, weil sie zunächst nur in vager, vorstellungsmässiger Form zum Bewusstsein gelangen, das Denken in die seltsamsten Irrthümer hineinführen. Erst an der Hand der Erfahrung, durch zunehmende Reife bewusster und absichtlich gelenkter Reflexion macht sich der menschliche Verstand zum Herrn über seine Naturanlage, und zu letzterer, im Gegensatze zum frei errungenen Besitz, muss auch die ihm gegebene Einrichtung seiner geistigen Functionen gerechnet werden. Gewiss haben auch schon die ursprünglichen Menschengeschlechter mit einem noch unausgebildeten und rohen Denkvermögen das Causalitätsbedürfniss empfunden und sich dadurch in ihren Versuchen einer Erklärung der Erscheinungen bestimmen lassen. Aber zu welchen abenteuerlichen Auffassungen unter der vorwaltenden Herrschaft der Phantasie dies Bestreben von je geführt hat und die Ungebildeten noch heute führt, das zeigt die ganze Weltgeschichte. Diesem rohen Causalitätsbedürfniss ist schon genügt, wenn irgendwie nach irgend welcher Analogie ein Zusammenhang zweier Erscheinungen angenommen wird. Aller Glaube an Hexerei und Zauberkünste ist aus dem übel geleiteten Causalitätsbedürfniss entsprungen. Und selbst da, wo dem gesunden Denken ein causaler Zusammenhang mehrerer Erscheinungen sich als eine nothwendige Annahme aufdrängt, sind wir vielfach auch heute weit entfernt, über eine unbestimmte Meinung hinwegzukommen, weil für unser Denken und unsere empirische Erkenntniss der Thatsachen die Vielfachheit der vermittelnden Glieder immer noch unzugänglich geblieben ist. So ist es in allem, was mit der Zeugung und Entwicklung des Organischen zusammenhängt. Das Wort Vererbung lässt sich leicht aussprechen, wenn man die Ursache für die individuelle Beschaffenheit eines besonderen Exemplars einer Art von organischen Wesen bezeichnen will; aber was mit diesem Worte gesagt sein soll und welche bestimmte Causalreihe der Erscheinung zu Grunde liegt, das ist mit den Mitteln unseres heutigen Erkennens unsagbar und unerreichbar. Nur die Richtung, die unser Denken, unser Beobachten und Experimentieren einzuschlagen hat, um dereinst das jetzt Unergründbare ergründen zu können, ist dem wissenschaftlichen Bewusstsein der Zeitgenossen in aller Bestimmtheit vorgeschrieben, weil der Begriff der Causalität in klarem Denken sicher erfasst und die aus diesem Begriffe sich ergebende Methode durch vielhundertjährige, immer sicherer fortschreitende Ausübung hinreichend eingewöhnt und befestigt ist.

Man muss hier wohl unterscheiden. Was die letzten und höchsten Fragen des Denkens anbetrifft, so sind wir heute durch alle inzwischen gemachte erfahrungsmässige Erkenntniss ihrer Lösung doch kaum erheblich näher gekommen, als es schon

die Denker des Alterthums waren. Dieselben Nothwendigkeiten des Denkens, die von den Eleaten zu Heraklit, von diesem zu Empedokles und Demokrit und endlich zu Anaxagoras und zu den Systemen der atheniensischen Schule weiterdrängten, regieren uns auch heute noch und bestimmen die Parteibildung in den Schulen der Wissenschaft. Aber die Menge der Einzelerkenntnisse und auch wohl die durch Uebung und Erfahrung gewachsene Denkkraft ist doch nicht ohne Wirkung. Sie erleichtert das Denkgeschäft nicht unwesentlich und bietet uns im Labyrinthe der Erscheinung einen leitenden Faden, der den Alten in dieser Weise nicht zu Gebote stand. Noch weit mächtiger aber wirkt für den Fortschritt im Erkennen des Thatsächlichen die gewonnene Sicherheit in methodischer Forschung. Bei weitem die Meisten, die nicht an streng wissenschaftliches Denken gewöhnt sind, gebrauchen die Beziehungsform der Causalität auch heute noch bloss vorstellungsmässig zum Bedarf des alltäglichen Lebens und eines nothdürftigen Verstehens. Was eigentlich damit gesagt wird, dass man eines als die Ursache des anderen bezeichnet, das ist nicht an sich klar; erst die thätige Uebung wissenschaftlichen Forschens hat es klar gemacht. Das Verfahren der streng methodischen Wissenschaft aber, soweit sie die Erforschung der Thatsachen auf empirischen Wege sich zur Aufgabe gestellt hat, beruht auf dem klar erfassten Wesen der Causalität. Die Grundbegriffe, die solcher Forschung voraus und zu Grunde liegen, hat mit annähernder Vollständigkeit zuerst die Atomistik der Alten ausgesprochen, und die neuere mechanistische Naturwissenschaft hat diese Anfänge mit sicherer Hand weitergeführt, indem sie thatsächlich die Erscheinungen des Universums vermittelst ihrer Methoden zu bewältigen suchte. Wer den Begriff einer Ursache klar erfassen will, der wird immer auf eben diese Grundbegriffe hingeführt werden, die der naturwissenschaftlichen Methode zu Grunde liegen.

2. Es ist nicht unsere Aufgabe, an dieser Stelle unsere Ansichten über den wahren Zusammenhang des Universums darzulegen. Nur das Eine wird für unsern Zweck gefordert, dass diejenige innere Nothwendigkeit im Denken aufgezeigt werde, die zu einer mechanistischen Forschungsweise zwingt. Den Forscher selber kann man als solchen nicht darüber befragen; ihm steht seine Methode fest, sie ist für ihn eine Thatsache, deren Grund und Recht er nicht weiter zu erörtern braucht. Die Untersuchung der Erscheinungen, welche von den letzteren auf ihre Ursachen zurückgeht, hält sich immer und von Natur in engen Schranken. Sie kann gar nicht die Aufgabe haben, die Begriffe, mit denen sie operiert, völlig genau zu bestimmen und jeden Widerspruch aus ihnen zu tilgen. Auf einer durch die Natur des Denkens gegebenen Basis stehend sammelt sie Er-

fahrungen, beobachtet sie die Erscheinung, indem sie auf das eben zum Fortschritt des Erkennens Nöthige ihre Aufmerksamkeit concentriert, und schafft sie experimentierend selber die Bedingungen, unter denen aller Wahrscheinlichkeit nach irgend eine Erscheinung am vortheilhaftesten beobachtet werden kann. Den Vorgang selber und die Bedingungen, unter denen er eingetreten ist, sucht sie aller Unbestimmtheit zu entnehmen, indem sie messend, wägend, rechnend zu bestimmten Zahlenwerthen gelangt; aus der Erklärung der Erscheinung verbannt sie jeden Gesichtspunkt, der nicht streng mit dem Begriffe der Causalität vereinbar ist. Eine in sich lückenlose und zusammenstimmende Weltanschauung zu geben, ist nicht ihre Absicht. Ihr Gebiet ist beschränkt, ihre Untersuchung bezieht sich nur auf die äussere Erfahrung; auf diesem Gebiete aber legt sich ihr die Methode bei jedem weiteren Fortschritte der Erkenntniss nur um so zwingender auf. Was denn das eigentlich ist, was als jenes Aeussere uns erscheint, das ist die Frage, die sie sich stellt, und die Untersuchung, wodurch dasselbe ist, soll zur Beantwortung dieser Frage führen. So erhalten wir eine Erklärung immer nur für bestimmte gleichartige Reihen der Erscheinung, niemals für das Erscheinen selbst, am wenigsten für das Bewusstsein, welches die Erscheinung hat, und die Untersuchung überschreitet ihre rechtmässigen Grenzen, sobald sie mehr geben will als nur dieses Relative, welches den ursächlichen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen selber ausmacht, sofern sie als äussere gedacht werden. Die Ursachen sind eine schematische Form, um die Vielheit der Erscheinungen zu bewältigen und jeder besonderen Art ihren besonderen Platz im Ganzen unserer Erfahrung anzuweisen; zugleich wird dieses Ordnen zu einer Kritik des naiven Bewusstseins, welchem die an der Hand der Erfahrung vorschreitende Reflexion nachweist, was es eigentlich mit der Erscheinung, die es für ein Aeusseres hält, für ein Bewenden hat. Es liegt sehr nahe, dass der Forscher, der sich als empirischer Forscher der von ihm geübten Methode reflexionslos unterwirft, diese seine Methode für die allein mögliche auf jedem Gebiete des Wissens hält; aber ein solches Vorurtheil muss nur um so entschiedener zurückgewiesen werden. Ueber Recht und Grenzen ihrer Methode selber kann die Empirie keinerlei Aufklärung geben; es erfordert andere Methoden eines eigentlich kritischen Denkens, um hier zu entscheiden.

Das Wesen der Empirie besteht also in der Frage nach den Ursachen der gegebenen Erscheinung. Ursachlichkeit bedeutet, ganz allgemein ausgedrückt, dass das Eine der thatsächlichen Erscheinung durch das Andere gesetzt wird. Das wäre nun zunächst eine blosse unbestimmte Vorstellung. Welcher Begriff

ist dabei zu denken? So viel ist jedem klar, dass, was uns zur Stellung der Frage nach der Ursachlichkeit treibt, das Bedürfniss unseres Verstandes ist, die Erscheinungen, die im Bewusstsein vorgefunden werden, seiner Herrschaft zu unterwerfen und ihnen die ihm selber entsprechende Form zu verleihen. Vermittelst der Causalität soll die Erscheinung begreiflich gemacht werden. Was nämlich im Bewusstsein als äussere Erscheinung vorgefunden wird, ist zunächst unmittelbare Thatsache, etwas wodurch sich der Geist als durch ein Aeusserliches und ihm völlig Fremdartiges bestimmt findet. Diese Fremdartigkeit ist aber selber offenbar nur eine scheinbare; denn was im Geiste gesetzt ist, muss auch der Form des Geistes unterworfen sein. So geschieht es, dass im Fortschritte der Reflexion der denkende Geist die Erscheinung von ihrer Fremdartigkeit zu befreien sucht, indem er sein eigenes Wesen in derselben wiedererkennt. Das zuerst bloss Unmittelbare wird durch denkende Reflexion vermittelt, und als die nächste und fundamentalste Form solcher Vermittlung werden wir die Ursachlichkeit anzuerkennen haben. Von dem, was in ihr enthalten ist, haben wir hier nur die allgemeinsten Umrisse zu zeichnen.

Die erste Bestimmung dabei ist, dass nichts Einzelnes was erscheint in seiner Einzelheit verbleiben kann, soll es anders dem Geiste angeeignet werden. Vielmehr das Einzelne wird unmittelbar dadurch zum Allgemeinen, dass es als Thatsache im Bewusstsein vorgefunden wird. Nicht Willkür ist es, noch zufälliges Belieben, sondern unverbrüchlich in der Natur des Geistes beruhende Nothwendigkeit, wenn jedes einzelne Geschehen als der besondere Fall einer allgemeinen Form des Geschehens betrachtet wird. Ein Geschehen ist aber ursprünglich alles, was an das Bewusstsein gelangt. Das Begreifen jedes einzelnen Falles wird zur Subsumtion unter ein Allgemeines, und in stetigem Aufsteigen zu immer allgemeineren Formen erhebt sich der Verstand, indem er die Einzelheiten der Erscheinung unter einander und mit dem Geiste zu vermitteln strebt, zu der Vorstellung der allgemeinsten Form eines Geschehens überhaupt. Das allgemeine Geschehen, sofern es auf das Einzelne bezogen wird, das es als sein Einzelnes trägt und umschliesst, heisst der Grund desselben. So ist der Magnetismus der Grund für diese Bewegung dieses Eisens, die Gravitation der Grund für dieses Fallen dieses Steines, Magnetismus aber und Gravitation haben ihren Grund in noch allgemeineren Formen der Bewegung. Alle diese aber drücken nichts aus als die Zusammenfassung gleichartiger Formen der Bewegung unter einem gemeinsamen Namen.

Eine Erscheinung auf ihr Allgemeines, ihren Grund zurückführen, heisst sie begreifen. Nichts Grundloses kann für den

denkenden Geist existieren, das heisst, jedes muss als ein Allgemeines gedacht werden, und nichts anderes behauptet der Satz, dass jedes seinen Grund hat. Aber zugleich bleibt es nicht bei der Auffassung der Erscheinung als eines blossen Geschehens; sondern wie der Geist die Form hat, in einer Vielheit der Bestimmungen als Einheit bei sich zu bleiben und in sich zu sein, so verwandelt sich ihm das Geschehen, das ihm erscheint, in die Form des ruhenden und beharrenden Seins, und wird zum Dinge. Das Ding als Seiendes ist nun zwar grundlos, denn nur das Geschehen hat einen Grund, und nur im Entstehen und Vergehen, wie im Process der Veränderung offenbart sich der Grund am Dinge. Aber ein Allgemeines zu sein ist auch die Bestimmung des Dinges; das Allgemeine des Dinges aber ist nicht der processierende Grund, sondern der an sich starre Begriff. Durch die Form der Allgemeinheit geht das Geschehen und das Ding in eins zusammen. Beide tragen den Charakter des Bleibenden und Beharrlichen, welches das eine Mal in der Form eines Seins, das andere Mal in der Form eines Werdens gedacht wird. Aller Veränderung liegt ein festes Sein zu Grunde, das Chaos ist kein möglicher Gedanke. Ihre innere Festigkeit macht die Erscheinung erkennbar. Das Unveränderliche, welches in aller Erscheinung das Bleibende ist, heisst die Substanz, und ein blosses Werden, das substanzlos wäre, ist nicht denkbar.

Alles Werden geschieht am Sein, oder negativ ausgedrückt: nichts wird aus nichts; jedem Werdenden ist ein Seiendes vorausgegeben. Wie ist nun dies Seiende, die Substanz zu denken, wenn sie an sich selbst unveränderlich sein, und doch an ihr die Veränderung auftreten soll? Offenbar muss die Substanz in sich eine Vielheit der Elemente enthalten, die als solche unveränderlich sind und die nur in veränderliche Beziehungen zu einander treten. Diese gegenseitigen Beziehungen aber müssen rein äusserliche bleiben, wenn doch das unveränderliche Wesen von der Veränderung der Beziehungen nicht berührt werden soll. Als solche reine Aeusserlichkeit bietet sich das Nebeneinander im Raume dar, und die Veränderung, die an der Substanz erscheint, ohne doch in sie einzugreifen, wird mithin zu denken sein als räumliche Bewegung, durch welche die Vielheit der Elemente sich verbindet und trennt, um zu immer neuen Gruppen zusammen und auseinander zu treten. In diesem unendlichen Spiele der räumlichen Bewegung werden wir somit das Mittel haben, um das Werden als eine Erscheinung an der sich gleich bleibenden Substanz begreiflich zu machen.

Die Substanz ist in sich einheitlich, aber sie ist mit einer Zweiheit der Bestimmungen behaftet. Denn sie muss gedacht

werden als eine Vielheit von Elementen, welche in sich keinerlei Trieb des Werdens haben, und zugleich als eine Energie, welche diese Elemente in die Bewegung treibt. Materie und Bewegungsenergie sind beide mit einander und durch einander, keines ist ohne das andere zu denken; ihre Einigung liegt an der Substanz, deren Bestimmungen sie sind. Beiden kommt weder das Vermindert- noch das Vermehrtwerden, weder das Entstehen noch das Vergehen zu; beide im Verein bewirken an der Substanz die wechselnde Erscheinung. Aber eben damit tauschen sie auch wieder ihre charakteristische Bestimmtheit gegenseitig aus. Die Materie ist nicht das schlechthin Träge; denn sie ist selber auch ein Wirkendes, sonst würde ihr Sein oder Nichtsein völlig gleichgültig sein; die Bewegung aber als sich erhaltende ist zugleich ein Ruhen und Bestehen in sich. Die Erscheinung kommt nicht zu Stande, wenn nicht wie die Bewegung auf die Materie, so auch diese auf die Bewegung wirkt. Den verschiedenen Gruppierungen der materiellen Elemente müssen verschiedene Formen in der Aeusserung der Bewegung entsprechen, die, weil sie dem Wesen derselben als an sich unveränderlicher gegenüber gleichgültig bleiben sollen, nur als Veränderungen der räumlichen Richtung und der hier oder dort auftretenden Beschleunigung bei constanter Grösse der Bewegungssumme überhaupt gefasst werden können.

Damit ist denn für die Auffassung des Verhältnisses zwischen Materie und Bewegung eine gewisse Latitüde gegeben, und es ist eine Verschiedenheit der Ansichten darüber möglich, ohne dass man bei der einen oder andern Annahme gleich aus dem durch die Gesichtspunkte der Causalität gegebenen Zusammenhange herausfiele. Man kann die Bewegung als der Materie immanent denken und damit in den Mechanismus ein dynamisches Element hinübernehmen, oder man kann auch das Verhältniss äusserlicher fassen und so lange als möglich am Dualismus des an sich Trägen, aber Beweglichen, und der reinen Bewegung festhalten; man kann in Folge dessen die materiellen Elemente als selbst raumerfüllend oder als raumlose Punkte ansehen, die nur vermittelst der Bewegung räumliche Ausdehnung ergeben. Die verschiedensten Combinationen sind versucht worden, um für die Begriffe der Materie und der Bewegung einen klaren Ausdruck zu erreichen; etwas irgend Befriedigendes ist damit nicht erzielt worden. Die hier vorliegenden Probleme kümmern die eigentliche Forschung nach den Ursachen sehr wenig; eine in sich völlig widerspruchslose Erkenntniss erstrebt sie nicht, weil sie wohl weiss, dass sie dieselbe nicht erreichen kann, und allen Speculationen gegenüber, die sich mit der Denkbarkeit dieser Begriffe als solcher beschäftigen, verhält sie sich skeptisch. Sie bedarf nur gewisser anschaulicher Vorstellungen

von Substanz, von Materie und Bewegung, um zu einer vorläufigen Stellung der Probleme und mit Hilfe der Mathematik zu einem annähernden Ausdruck für das Allgemeine zu gelangen, dessen Specialfall die erscheinende einzelne Bewegung ist. Auch eine vor begrifflichem Denken nicht haltbare Vermuthung scheut sie nicht, wenn sie ein anschauliches Bild gewährt und das Rechnen ermöglicht. Auf diese Weise erreicht sie hinreichende Erfolge, und die Bedürfnisse des strengen Denkens in jeder Richtung zu befriedigen, davon sieht sie mit Recht ab.

Von der Wahrnehmung des Aeusseren ausgehend hält die exacte Untersuchung die Vorstellung der Aeusserlichkeit der Beziehungen zwischen den Elementen des Seienden mit Sorgfalt fest. Sollen aber diese Elemente wahrhaft ausser einander und real getrennt sein, so ist die Vorstellung des Leeren dazu die nothwendige Vorbedingung, nicht nur weil die Annahme des leeren Raumes den Begriff der Bewegung erst anschaulich macht, sondern vor allem, weil die Vielheit der getrennten Elemente der Materie, deren Aneinander- und Auseinandertreten erst die Vielheit der erscheinenden Dinge begreiflich macht, als eine reale nur gedacht werden kann in der Form der völligen räumlichen Getrenntheit. Die Vorstellung der continuierlichen Raumerfüllung kann nicht zusammenbestehen mit der Vorstellung einer gegen das an ihr auftretende Geschehen gleichgültigen Substanz. Es giebt viele Möglichkeiten, wie die materiellen Elemente vorgestellt werden können; aber das Discretsein muss man ihnen belassen, wenn man nicht die Möglichkeit einer causalen Verknüpfung der Erscheinungen selber aufgeben will.

Damit sind nun die wesentlichen Bedingungen für eine Erklärung der Welt aus Ursachen gegeben. Aus Materien und Kräften in ihrer Wechselwirkung resultiert die unendliche Vielheit. Die materiellen Elemente sind in einem Zustande unablässiger Bewegung; durch Verbindung und Trennung entstehen, indem die allumfassende Bewegung theilweise gehemmt wird, vorübergehende Gleichgewichtszustände, welche das Vermögen haben zu beharren und durch die in ihnen erscheinende Modification der Bewegung mit einer ihnen eigenthümlichen Kraft ausgerüstet erscheinen. Hier erst bietet sich dann die allgemeine Bewegung in besonderer Form als die Kraft eines besonderen Wesens zur Beobachtung dar, das seine Besonderheiten in einem ihm eigenthümlichen Wirken ausdrückt und damit besondere Eigenschaften bewährt. Ein solches zeitweise Beharrendes ist das Ding, welches soweit der Substanz ähnlich, gewissermaassen ein endliches Abbild derselben ist. Die in dem Dinge gebundene und gehemmte Bewegung tritt in den Gegensatz zur freien Bewegung als die potentiell gewordene Energie zur actuellen. Aber nur auf einzelnen

Punkten ist der rastlos weiter fluthende Strom der Bewegung gehemmt. Das Gebundene trennt sich wieder, und neue Verbindungen werden eingegangen. Das Ding ist veränderlich und vergänglich und löst sich mit der Zeit in den allgemeinen Strudel auf, während das Werden selber unvergänglich ist.

Jede einzelne Erscheinung wird damit aus ihrem obersten Grunde, der allgemeinen und bestimmungslosen, ihrer Quantität nach unveränderlichen Bewegung begriffen. Es ist in allen immer nur wieder dieselbe Bewegung, die in veränderter Form erscheint. Jede folgende Bewegung ist aber von der Summe der früheren Bewegungen und von den durch dieselbe vorübergehend hervorgerufenen Gebilden abhängig. Damit ist der Begriff der Causalität erst vollendet. Der gegenwärtige Zustand ist die Ursache des nächstfolgenden, insofern die weiterströmende Bewegung, die zu vorübergehendem Gleichgewichte hier gehemmt worden ist, sich durch sich selbst zu neuen Gebilden continuiert. In dem gegenwärtigen Dinge als der Ursache ist das folgende schon der Möglichkeit nach enthalten. Seine Ursächlichkeit liegt darin, dass es ein besonderes Ding ist und die allgemeine Action der Bewegung in besonderer Form in sich schliesst; durch diese seine eigenthümliche Kraft wird es Ursache eines andern bestimmten und eigenthümlichen neuen Dinges. Diese besondere Kraft, die zunächst nur potentiell bleibt, dann wo das Gleichgewicht von aussen erschüttert wird, actuell heraustritt, ist aber selber nur ein Ausfluss, eine Besonderung des Grundes selber, der allgemeinen Bewegung, nicht etwas für sich Selbstständiges und Neues.

Die Actionen der Einzelwesen, vermöge deren jedes in besonderer Weise Ursache zu werden vermag, nehmen damit selber am Allgemeinen Theil und sind Besonderungen dieses Allgemeinen. Als solche werden sie unter dem Gesichtspunkte des Gesetzes aufgefasst. Die einzelne concrete erscheinende Bewegung ist selbst in sich allgemein, und in dieser Unabhängigkeit von dem Diesmaligen und von dem besonderen zeitlichen Augenblick hat jede dieser Actionen ihre ewige Gültigkeit, d. h. ihre Nothwendigkeit. Zugleich aber wird die causale Action, indem sie als Gesetz gedacht wird, als eine Besonderheit neben anderen, und damit als abhängig und bedingt gedacht. Diese bestimmte Action muss eintreten, aber unter ganz bestimmten Bedingungen. Die Bedingungen sind nicht der wahre Grund der Action; sie sind nur das Negative an derselben, dasjenige, was sie begrenzt und ihre Besonderheit ausmacht. Der wahre Grund ist die allgemeine Bewegung; dass der Grund sich in diese besonderen und doch zugleich allgemein gültigen Formen kleidet, das stammt aus den Bedingungen. Die Bedingung ist mithin an der Ursächlichkeit das Negative, dasjenige, ohne

welches sie nicht in dieser besonderen Form erscheinen, nicht diese besonderen Wirkungen erzeugen kann.

Als Ursache wird immer eine Besonderheit gedacht, ein bestimmtes Ding und der bestimmte Zustand des Dinges. Die Reihe der Bedingungen für die Ursächlichkeit der Ursache dagegen ist unendlich. Jede Einzelheit steht mitten im Universum, d. h. in der einen Substanz, als Summe aller Besonderheiten gedacht, und bildet von demselben einen integrierenden Theil. Als Bedingung wird jegliches für jegliches andere von Bedeutung; das ganze Universum wirkt mit gesammelter Kraft auf diesen einzelnen Punkt und reguliert seine Actionen, aber doch so, dass diese Action begriffen wird als Aeusserung der in dem bestimmten Dinge gebundenen und durch Störung des Gleichgewichtes frei werdenden Kraft. Die Bedingung für jedes Einzelne ist das Universum selber und zwar in dem Sinne, dass die Wirksamkeit des Einzelwesens nicht ohne dasselbe und die im Universum schon vorhandenen Gestaltungen eintreten kann.

Die Reihe der Bedingungen ist an sich unendlich; aber sie sind nicht alle gleichwerthig. Aus ihrer unerschöpflichen Anzahl tritt ein engerer Kreis heraus, der für die Besonderheit der Erscheinung von constituierendem Einfluss ist. Die nähere Bedingung überwiegt die entferntere, nicht so dass diese letztere überhaupt ohne Einfluss bliebe, sondern so dass sie zum wesentlichen Resultat nichts beiträgt. Insofern ist für jede Besonderheit in der Reihe der Erscheinungen eine besondere Gruppe von Bedingungen von den anderen auszuscheiden, und so ergiebt sich für diese Erscheinungsreihe ein begrifflich exact zu formulierender Ausdruck, der die Abhängigkeit derselben von einem Zusammentreffen ganz bestimmter Bedingungen unter Vernachlässigung aller anderen bezeichnet. Damit ist allerdings der Ausdruck zu einem ideellen geworden. In voller Reinheit kann die wirkliche Erscheinung dem Gesetze niemals entsprechen, weil im Gesetze die Reihe der Bedingungen niemals erschöpft werden kann. Dieser Idealität des Gesetzes gegenüber bleibt somit ein Rest des bloss Realen, unter dem Gesichtspunkt der Causalität Zufälligen bestehen, aber auch nur in dieser bestimmten Weise, dass es nämlich in der unerschöpflichen Reihe der Bedingungen zwar begründet, aber für keinen endlichen Verstand in und mit dieser Begründung erfassbar ist.

Das Entscheidende an der Bedingung ist das rein Quantitative, das auf das räumliche Verhältniss der Nähe oder Ferne zurückgeht. Die an die Bedingungen geknüpfte Kraft unterliegt der Maassbestimmung, und damit der Mathematik. Das Quantitative an dem Gesetze macht seine Exactheit aus. In der That ist ein streng begrifflicher Ausdruck für die Thatsache

nur durch das Mathematische zu erreichen. Die Causalität unterliegt aber der Mathematik, weil sie in letzter Instanz auf einfache Verhältnisse der Quantität zurückführt, auf den Raum und das Nebeneinander und auf die Bewegung in demselben. Deshalb ist es vollkommen gerechtfertigt zu sagen: in der Naturwissenschaft ist gerade so viel Wissenschaft, als die Erscheinung, als Allgemeines unter der Form des Gesetzes gedacht, der mathematischen Bestimmung zugänglich geworden ist. In dem der Rechnung unterliegenden Mechanismus der Atome findet die Causalität ihren streng begrifflichen Ausdruck. Vermittelst der Gesetze steigen wir aus der Reihe bestimmter Ursachen durch zunehmende Generalisierung zum allgemeinsten Grunde wieder empor. Denn jedes Gesetz ist wieder nur der besondere Fall eines höheren Gesetzes, bis wir zur allgemeinen und völlig reinen Bewegung gelangen, deren einzige Bestimmung die völlige Unbedingtheit ist, sofern sie alles bedingt, ohne selbst bedingt zu werden, und die nur die einzige Eigenschaft hat, immer mit sich selbst identisch zu bleiben, allen Unterschied nur äusserlich an sich zu haben und in ihrem Wesen völlig gleichgültig gegen ihre Erscheinung sich zu verhalten. Nichts Anderes als dies behauptet der Satz von der Erhaltung der Energie, der letzte Ausdruck einer consequenten mechanistischen Welterklärung.

So oder ungefähr so wird es verständlich gemacht werden können, dass die Annahme eines durchgängigen Mechanismus zur Erklärung aller Erscheinungen der Welt nicht eine zufällige Meinung ist, die neben anderen etwa mit gleichem Rechte aufgestellt werden könnte und immerhin eine gewisse Beachtung verdiente, sondern dass sie die ganz unausweichliche und nothwendige Consequenz ist, die sich jedem klar reflectierenden Bewusstsein dann ergiebt, wenn es sich die im menschlichen Geiste gegebene Beziehungsform der Causalität in ihrer Bedeutung klar machen will. Der Mechanismus ist offenbar nichts anderes als der in seine Momente klar auseinandergelegte Causalitätsbegriff; wir haben demselben gegenüber deshalb keine Wahl, ihn anzunehmen oder abzulehnen. Die Aufgabe der Wissenschaft kann nur darin bestehen, ihn immer strenger zu durchdenken und das auch bisher noch offen gebliebene Gebiet innerhalb der den Mechanismus constituierenden Begriffe durch immer entsprechendere Auffassungen bestimmt zu beherrschen. An der Hand der Erfahrung, welche die Kraft des Denkens und Urtheilens übt und leitet, und vermittelst einer immer tiefer eindringenden Speculation wird die Aufgabe in stetigem Fortschritt ihrer Lösung immer näher geführt werden können.

3. Nun aber erhebt sich die Frage: gesetzt, die mechanistische

Theorie sei bis zum höchstmöglichen Grade innerer Zusammenstimmung wirklich durchgebildet, würde sie dann genügen, die Erscheinungen der Welt völlig und gründlich zu erklären? oder mit anderen Worten: kann die Welt mit Hilfe des Causalitätsbegriffes allein völlig erklärlich gemacht werden? Die Berechtigung, ja die Nothwendigkeit, die Welt unter dem Gesichtspunkte der Causalität und deshalb streng mechanistisch aufzufassen, haben wir nachgewiesen. Wir können uns deshalb aller der Zweifel entschlagen, die gegen eine rein mechanistische Welterklärung aus dem Gesichtspunkte erhoben zu werden pflegen, dass eine Reihe von Schwierigkeiten innerhalb der mechanistischen Theorie besteht und die gegenseitigen Verhältnisse der dieses Gebiet beherrschenden Begriffe noch nicht in genügender Weise bestimmt sind. Aber andererseits können wir auch die dogmatisierende Ueberzeugungsfestigkeit derjenigen nicht theilen, die alles das, was sich ihnen als Resultat einer mechanistischen Betrachtungsweise der Welt ergeben hat, schlechtweg für unerschütterliche Thatsache halten, als ob sie ihre Sätze nur aus den Thatsachen selber gefunden und abgelesen hätten. Uns hat sich vielmehr ergeben, dass diese Resultate schon in der Voraussetzung liegen, mit der man an die Aufgabe der Welterklärung herantritt, dass sie zunächst nur eine Nothwendigkeit des Denkens ausdrücken, welches die gegebenen Thatsachen unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten sich gezwungen sieht. Damit ist aber an sich noch keinerlei Gewähr dafür gegeben, dass mit diesen Resultaten einer mechanistischen Methode die innerste Natur der Thatsache wirklich getroffen oder gar erschöpft ist. Und darum ist die Frage natürlich, wie weit die mechanistische Theorie, nicht diese so oder so gefasste, sondern die Theorie in ihren allgemeinsten Umrissen und nach den Elementen, die überhaupt den Begriff des Mechanismus constituieren, wie weit also diese Theorie überhaupt ihrer Aufgabe zu entsprechen vermag, wie weit sie etwa einer Ergänzung bedarf, um dasjenige, was sie bezweckt und verspricht, zu leisten. Diese Frage aber, so meinen wir aus den schon oben dargelegten Gründen, kann nicht wiederum durch die Betrachtung der Thatsachen, sondern nur durch das sich auf seine inneren Nothwendigkeiten besinnende Denken gelöst werden. Eine allgemein gültige und streng ableitbare Antwort wenigstens lässt sich auf anderem Wege nicht erreichen.

Das Problem, das wir behandeln, hat sich niemals in einer so gebieterischen Form dem Denken aufgedrängt, wie in der unmittelbarsten Gegenwart. Den Mechanismus im Unorganischen hat man von je anerkannt; für das Reich des Organischen hat man ihn erst in neueren Zeiten als das wahrhafte Erklärungsprincip in Anspruch genommen, und jetzt soll der

Mechanismus alles ohne irgend welche Ausnahme umspannen. Dass alle Lebenserscheinungen des Organischen, die ein ungeübter Verstand sogern von der Beherrschung durch die Gesetze des Mechanismus ausschliesst, selber nur Wirkungen des durchgängigen Weltmechanismus sind, ist freilich auch früher behauptet worden, am entschiedensten von der französischen Philosophie des vorigen Jahrhunderts. Aber die wissenschaftlichen Hilfsmittel, um den Satz im Einzelnen durchzuführen, sind in den letzten Zeiten ausserordentlich vermehrt worden, und erst in unseren Tagen hat man es unternehmen können, das Werden organischer Wesen selber und die aufsteigende Stufenfolge der Organismen bis zum Menschen hinauf durch bloss mechanische Hilfsmittel in plausibler Weise erklärlich zu machen. Jetzt nimmt der Streit über die rein mechanistische Theorie von der Entstehung und Fortbildung der Organismen in der Form der Darwinistischen Descendenzlehre die Bestrebungen der Naturforscher in hervorragendem Maasse in Anspruch. Bei den Meisten ist es zum feststehenden Dogma geworden, dass alles, was man bisher als Aeusserung einer vernünftige Ziele setzenden, zweckmässig bildenden Grundmacht in allem Dasein angesehen hat, vollkommen erklärlich ist aus rein mechanischen Ursachen, und dass es des Eingreifens eines Zweckes weiter nicht bedarf. Die zunehmende Vollkommenheit in der Stufenfolge der organischen Wesen ist danach einfach das Ergebnis rein mechanischer Bewegungserscheinungen, und es wäre eine Verfälschung der Wissenschaft, noch weitere Principien der Erklärung anwenden zu wollen, da man mit dem Mechanismus völlig ausreicht, nur dieser aber als eine wahrhaft wissenschaftliche Erklärungsweise betrachtet werden kann.

Diese Lehre hätte nun freilich gar keinen Sinn, wenn damit gesagt würde, das uns vorliegende Universum mit allem dem, was wir darin als relativ vollkommen, als zweckmässig und harmonisch bezeichnen und was auch die Anhänger der mechanistischen Theorie dieser Bezeichnung würdig finden, wäre nur zufällig das Product jener mechanischen Bewegungen, als ob diese ebensowohl auch ein anderes Resultat hätten haben können. Denn eine Erklärung des Vorhandenen wäre keine, wenn sie sich auf die Zufälligkeit eines Geschehens berufen müsste, das unter anderem auch möglich gewesen. Hat das Spiel der Bewegungen, wie blind und an sich zwecklos auch immer, dieses Resultat gehabt, so ist dies Resultat eben ein nothwendiges gewesen und thatsächlich als solches erwiesen; verallgemeinert ergiebt sich daraus der Satz, dass überhaupt das Product der blossen mechanischen Bewegung immer und nothwendig ein derartiges sein muss, wie es uns in der uns umgebenden Welt vorliegt. Die innere Noth-

wendigkeit der Sache hat denn auch zu weiteren Ausdehnungen desselben Gedankens getrieben. Nicht bloss in den Erscheinungen des organischen Lebens, sondern auch schon in dem Reiche des Unorganischen hat man zu zeigen versucht, dass die einfachen Bewegungsgesetze von rein mechanistischer Anschauungsweise aus eine Ausgleichung und Harmonie des Widerstrebenden ergeben, die demjenigen was wir am Organischen wahrnehmen, durchaus analog sind. Es bestätigt sich dies nicht bloss an der Mechanik der Himmelskörper, die doch schon von Anfang an bis zu einem gewissen Grade festbestimmte Gebilde von ausgesprochener Individualität sind, sondern auch in jedem System raumerfüllender und durch mechanische Kräfte bewegter Einheiten vermittelst rein mathematischer Betrachtungen. Mit anderen Worten, die consequente Anwendung des Mechanismus als Erklärungsprincips für alle Erscheinung läuft auf den Anspruch hinaus, dass das, was wir als Zweckmässigkeit, als Entwicklung, als stetig zunehmende relative Vollkommenheit bezeichnen, das nothwendige Ergebniss rein mechanischer Bewegung ist und durch empirische und mathematische Methoden als solches nachgewiesen werden kann.

Offenbar ist das eine sehr wichtige Wendung, die das naturwissenschaftliche Denken damit genommen hat. Das Zweckmässige erscheint als das nothwendige Ergebniss jenes, wie man sagt, blinden Mechanismus. Der Zweck liegt zwar nicht als solcher schon im Grunde; aber was herauskommt, ist gerade so, als ob der Grund sich durch Zwecke bestimmte, und ist nicht etwa zufällig, sondern mit Nothwendigkeit so beschaffen. Wegen dieser Erkenntniss, die erst durch die jüngste Richtung der Wissenschaft auf die mechanische Erklärung des Organischen in völliger Klarheit aufgegangen ist, hat man also fortan das Recht, von wirklicher Zweckmässigkeit in der Welt zu sprechen, auch wenn man durchaus auf dem Boden der Causalität und der mechanistischen Welterklärung steht.

Hätte der Darwinismus für den Fortgang der Wissenschaft weiter keine Folgen gehabt, als dass er diese Betrachtung nahe gelegt hat, man müsste ihn deshalb schon eine höchst bedeutungsvolle Erscheinung nennen. Das ist er aber auch in jedem andern Sinne. Selbstverständlich kann es nicht unsere Aufgabe sein, den Darwinismus zu bestreiten oder zu bekräftigen; das müssen wir denen überlassen, die mit dem Erfahrungsmaterial arbeiten, und deren Amt es ist, an Thatsachen eine auf Thatsachen sich stützende Hypothese zu prüfen. Die Descendenztheorie ist kein metaphysisches Theorem, und der Metaphysiker als solcher soll sich hüten, mit den zarten Instrumenten die er handhabt, an dem harten Gestein empiristischer Hypothesen herumzubohren, wobei er nur sich und seine Instrumente

verletzt, der Sache aber niemals beikommt. Von philosophischen Principien ist in der Descendenzlehre nicht mehr enthalten, als in jeder anderen naturwissenschaftlichen Theorie auch, die ein weiteres Gebiet von Thatsachen durch gemeinsame Erklärungsgründe zu umspannen sucht, und nicht mehr als diese unterliegt sie einer Kritik von metaphysischem Standpunkt. Dass aber die Richtung, in welcher die Descendenztheorie zu forschen vorschreibt und für die Erscheinungen des organischen Lebens eine Erklärung zu geben verheisst, die richtige ist: das muss eine Metaphysik, die den Causalitätsbegriff in seiner Bedeutung für das Erkennen überhaupt zu würdigen versteht, ausdrücklich anerkennen.

Ein Bedenken erhebt sich erst, wenn die Behauptung nicht dahin lautet: wir, die Forscher, haben mit den Zwecken in den Dingen zunächst nichts zu schaffen; sondern wenn sie so ausgesprochen wird: in der Gesammtheit der Dinge ist der Zweck, mag auch immerhin dass Zweckmässige ihr nothwendiges Resultat sein, in keiner Weise enthalten. Jenes zu sagen, ist der empirische Forscher — mit einer nachher zu erörternden Einschränkung allerdings — wohlberechtigt; wenn er die letztere Behauptung wagt, so überschreitet er sein Gebiet. Denn die Erfahrung kann die Annahme von Zwecken in den Dingen weder begründen noch widerlegen. Immerhin ist für ein unbefangenes Denken schon das befremdlich, dass das Zweckmässige bei dem Process herauskommen und doch in keiner Weise im Grunde enthalten sein soll. Aber wir meinen, man muss noch weiter gehen. Wer die Begriffe, welche die mechanistische Weltauffassung umschliesst, consequent zu Ende denkt, der wird finden, dass der Mechanismus selber etwas ganz anderes ist, als er zunächst zu sein scheint. Der Zwang, über die Erscheinung zum Wesen vorzudringen, macht sich auch hier gebieterisch geltend; ein vernünftiges Denken kann gar nicht bei dem Gedanken des blossen Mechanismus stehen bleiben. Was, wie oben bemerkt, die empirische und die mathematische Betrachtung nahelegt, nämlich dass die Harmonie das nothwendige und natürliche Ergebniss der blinden Kräfte ist, das würde doch noch keine stringente Beweiskraft haben. Aber wir sind auf diese Betrachtungsweisen keineswegs beschränkt. Untersuchen wir vielmehr denkend, was mit dem Weltmechanismus eigentlich gemeint ist, und überlassen wir uns dem Zuge der Begriffe und seiner inneren Nothwendigkeit.

Wenn irgendwo, so ist es hier geboten, an Kant zu erinnern, der unter allen Denkern das Recht einer teleologischen Weltbetrachtung am gründlichsten untersucht hat. Kant hat die Befugniss, auf eine bloss mechanische Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen, für an sich ganz unbeschränkt

erklärt; aber das Vermögen, damit allein auszulangen, scheint ihm nach der Beschaffenheit unseres Verstandes nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich genug abgegrenzt. Er entsagt wie überall so auch hier dem Anspruch, mit seinem Denken das Wesen der an sich seienden Wirklichkeit zu treffen; aber indem er das menschliche Denkvermögen untersucht, findet er, dass wir nach der Einrichtung unseres Geistes gar nicht umhin können, gewisse Erscheinungen der Natur teleologisch aufzufassen. Wie weit er mit jenem Verzichte im Rechte ist, lassen wir hier unerörtert. Es kommt uns wie Kant zunächst nur darauf an, die Nothwendigkeiten aufzuzeigen, die im Denken liegen. Die kritisch gewonnene und begründete Erkenntniss, dass die Welt der Erscheinungen unter den Gesetzen derselben Vernunft steht, die auch unser Geistesleben beherrschen, das ist die epochemachende Seite des Kantischen Philosophierens. Diese erkennen wir an, ohne uns indes die Einschränkung gefallen zu lassen, dass dies nur für die Erscheinungen, nicht für das Wesen an sich gilt. Denn die Behauptung, dass das Wesen nicht erkennbar sei, wird einfach durch die nicht aufzuhebende Nöthigung widerlegt, dass, wer auch nur diese Nicht-Erkennbarkeit behauptet, eben damit zugleich über das Wesen etwas erkannt zu haben aussagt. Doch darum handelt es sich nicht in erster Reihe. Die Berechtigung, was wir als nothwendig für das Denken aufgewiesen haben, auch als Bestimmung des Seienden anzusehen, kann nicht hier erwiesen werden.

Kant kommt in der Untersuchung der reflectierenden Urtheilskraft zu dem Resultat, dass der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger Begriff sei. Mag derselbe auch immerhin die Bestimmung der Objecte nicht angehen: für eine Begreiflichmachung der Erfahrung wenigstens im Bezug auf die organischen Wesen, die wir jedenfalls als Naturzwecke betrachten müssen, ist er uns unentbehrlich. Freilich dürfen wir nach Kant mechanische Erklärungsgründe auch hier versuchen und dabei auf guten Fortgang hoffen; aber niemals werden wir der Causalität der Zwecke für die Möglichkeit eines solchen Productes überhoben sein, und keine endliche Vernunft kann die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloss mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Mechanismus und Teleologie schliessen sich nicht aus, sondern stehen in Wechselbeziehung. Das Princip der Zwecke ist ein heuristisches Princip, den besonderen Gesetzen der Natur nachzuforschen; der Mechanismus aber wird unter dem Gesichtspunkt des Zweckes zum Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, und liefert das System der Mittel für den Naturzweck. Beide sind in gleicher Weise, wenn auch keine constitutiven Prin-

cipien, so doch als regulative Principien für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der Natur unentbehrlich. Soll es also möglich sein, diese beiden ganz verschiedenen Arten von Causalität auf ein und dasselbe Object anzuwenden, so muss es für sie ein Princip der Vereinbarkeit geben; dieses aber kann nur in das übersinnliche Substrat der Natur gesetzt werden, von dem wir uns nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen können. Teleologie und Mechanismus in ihrer Einheit erkennen, das könnte nur ein intuitiver Verstand vermöge intellectueller Anschauung, nicht der discursive Verstand, der des Menschen Begabung ist.

Kant, für den die erkannte Denknothwendigkeit einer Zweckmässigkeit in den Naturgebilden die Brücke bildet, um den klaffenden Schlund zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu überschreiten, zieht dann aus dem teleologischen Princip auch die weiteren Consequenzen für das Ganze der Weltanschauung. Wir können uns die Natur nicht allein blind wirkenden mechanischen Kräften überlassen denken; die Zweckmässigkeit, die Kant als absichtlichen Technicismus der Natur fasst, zwingt dazu, die Entstehung der Natur als Schöpfung, die Natur selbst als das Werk eines ursprünglichen Verstandes zu betrachten und diesem selbst einen letzten und höchsten Zweck, einen Zweck der Zwecke zuzuschreiben. Als Endzweck der Schöpfung erweist sich der Mensch. Im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.

Es nimmt der Grossartigkeit und unvergänglich nachwirkenden Macht dieser Gedanken nichts, dass vieles darin ist, was nicht annehmbar erscheint: der immer mit Nachdruck erneute und doch nur halbe Verzicht auf die Erkennbarkeit des Wesens, die etwas äusserliche Deutung des Zweckes als absichtlichen Technicismus, das Aussereinander von Mechanismus und Teleologie ohne ein für den endlichen Verstand nachweisbares inneres Band. An dem Kerne jener Gedanken wird jedenfalls festzuhalten sein. Uns scheint der Mechanismus, wenn man diesen Begriff auf seinen wahren Gehalt prüft, gar nichts anderes zu sein als die Teleologie selber. Man muss nur das, was in dem Begriffe latent enthalten ist, zu Tage fördern, und der Mechanismus verwandelt sich von selber in das äussere Gerüste, welches ein System von Zwecken zu tragen berufen ist.

Denn wie kommt doch der Geist überhaupt zu dieser Annahme eines durchgängigen Mechanismus der Erscheinung? Dadurch, dass er das Sinnlose, dem Geiste Fremdartige der einzelnen, im Bewusstsein vorgefundenen Thatsachen unter dem

Gesichtspunkte der Causalität zu einem aus dem substanziellen Grunde mit Nothwendigkeit Resultierenden, zu einem Einzelfall der allgemeinen, in jeder ihrer Besonderungen sich wieder gesetzlich regelnden Bewegung macht. Und was haben wir nun, wenn wir vermöge der mechanistischen Anschauung als das wahrhaft Existierende in aller Erscheinung jenen substanziellen Grund, den unveränderlichen Stoff und seine Bewegungen, gefunden haben? Doch wieder nichts als eine Thatsache, die dem Geiste scheinbar von aussen gegeben, in welcher die Production des Geistes scheinbar völlig erloschen ist: ein Seiendes schlechthin, dem alles Wirken nur äusserlich ist, einen unaufhebbaren Dualismus von Sein und Bewegung, ein blosses räumliches Nebeneinander ohne jede innere Beziehung, den festgewordenen Gedanken des Begriffs- und Gedankenlosen schlechthin.

Es ist selbstverständlich, dass sich der Geist, der sich doch der Erscheinung als einer geistigen bemächtigen wollte, bei diesem substanziellen Grunde nicht beruhigen kann. Es wird also nothwendig nach einem Grunde dieses Grundes gefragt. Und so fragt nicht etwa bloss der Metaphysiker, sondern jeder Empiriker, der irgend denkt, fragt genau ebenso. Auf „inductivem“ Wege, d. h. mit den der empirischen Methode eigenthümlichen Voraussetzungen, langt er immer wieder bei diesem letzten Niederschlag seines Abstrahierens von aller Besonderheit an; in allem Thatsächlichen ist ihm dies die letzte eigentliche Thatsache. Alles andere vermag er aus dieser, aber diese selbst vermag er aus nichts weiterem abzuleiten. Auf empirischem Wege gewiss nicht, denn dieser führt nicht weiter. Und doch wird ein Grund auch für den Grund gefordert. Dieser Grund des Grundes kann selbst nicht wieder die Natur des räumlichen Nebeneinander und der Bewegung haben, denn alle Bewegung ist ja schon in der mechanistisch gedachten Substanz enthalten. Soll also der Mechanismus begriffen werden, so wird ein Grund jenseits des Grundes, ein andersgearteter Grund erfordert, um jenen zu erklären. Auf die Frage: woher dies alles? antwortet der denkende Empiriker: das weiss ich nicht zu sagen; da liegt ein grosses Geheimniss. Und weil er seine Methode für die allein mögliche hält, so erklärt er seine Unfähigkeit für die des menschlichen Geistes überhaupt. Etwa wie Tyndall sagt: „die Erscheinungen von Materie und Kraft liegen noch innerhalb unseres geistigen Gebietes. Darüber und darunter und nach allen Seiten jedoch liegt ungelöst das eigentliche grosse Geheimniss des Universums und bleibt für unsere Geisteskräfte auch unlösbar.“ Mit anderen Worten: der „Monismus“ der mechanistischen Weltanschauung ist für den menschlichen Geist völlig undenkbar. Er enthält den Dualismus — nur unausgesprochen — in sich selber.

Daran schliesst sich eine zweite Erwägung. Auch abgesehen davon, dass die Thatsache des Mechanismus selber einer Erklärung aus einem höheren Grunde bedarf: was erklärt sie denn eigentlich, und wie weit reicht ihre Macht? Was ist das für eine Welt, welche die Theorie uns zeichnet? „Die auf den ersten Anblick so massive Welt“ unseres Bewusstseins schwindet uns unter den Füssen, und das Reich des wahrhaft Seienden, in welches die strenge Empirie uns auf dem Wege ihrer untrüglichen Methoden einführt, ist eine Welt der hohlsten und leersten Abstraction. Von den Erscheinungen, die wir wirklich haben, leitet sie uns zuerst schrittweise, dann in steigender Beschleunigung hinweg. Dafür giebt sie uns das wahre Ansich der Dinge in „einem System von absolut reinen geometrischen Linien, die im Laufe der Zeit nach unverbrüchlichen Gesetzen ihre gegenseitige Lage ändern.“ Dieses caput mortuum der Abstraction, diesen stummen und finsteren Abgrund, den man eher als das reine Nichts bezeichnen könnte, bietet sie uns als die wahre Welt, und somit statt des Brodes, das sie uns versprach, einen Stein. Die Welt, die sie uns zeichnet, das ist doch sicher nicht die Welt, in der wir leben, nicht diese Welt der Farben, der Töne, der Gestalten, die in überschwänglicher Fülle den Inhalt unseres Bewusstseins ausmacht. Wenn aber diese zu erklären doch die Aufgabe war, so bleibt die Aufgabe offenbar völlig ungelöst. Was ist über unsere Empfindungen ausgesagt, wenn sie von Wellenbewegungen irgend einer Materie abgeleitet werden? Durchaus nichts. Wir leben in einer Welt continuierlicher Raumerfüllung; die Welt an sich ist völlig discret. Unser Bewusstsein zeigt uns die Fülle der Qualitäten; das Ansich, welches der Mechanismus übrig lässt, ist schlechthin nur quantitativ bestimmt und bestimmbar. Selbst entfernte Ansätze zu qualitativer Empfindung lassen sich in demselben nicht nachweisen, und dennoch soll dieses seelenlose Ansich der Grund der Empfindungen sein. Ein Grund aber, der dem Begründeten so unähnlich ist, ist gar kein Grund. Aus Richtungs- und Geschwindigkeitsverhältnissen von bewegtem Stoff allein lässt sich eine Empfindung nimmermehr ableiten. Mindestens wird, um dies Product zu erlangen, ein zweiter Factor erfordert, die ursprüngliche Einrichtung unseres Empfindungsvermögens; nur diese könnte als der wahre Grund, jenes nur als die Bedingung angesehen werden. Gerade hier aber reisst jede Möglichkeit für die empirische Forschung ab, irgend etwas zu begreifen und zu erklären. Zwischen der Empfindung und der räumlichen Bewegung liegt der Sprung ins Incommensurable; keine Möglichkeit, darüber hinwegzukommen. Genau so wie der letzte substanzielle Grund, aus dem der mechanistischen Auffassung nach alle einzelnen Erscheinungen fliessen, dem Geiste

vollkommen fremdartig ist, genau so ist es jede einzelne Bewegungsform der einzelnen Empfindung gegenüber.

Die Welt der Farben, Töne, Gestalten, der sinnlichen Empfindungen überhaupt, — das ist unsere Welt. Sie für unwahren Schein zu erklären, ist völlig unmöglich; denn sie ist das erste Fundament unserer Selbstgewissheit, aus der alle andere Gewissheit erst abstammt. Wer die Unwahrheit derselben behauptet, dem liegt mindestens die Pflicht ob, nachzuweisen, wie dieser Schein entstehen kann. Wer dagegen über die Entstehung unserer Empfindung, über die Möglichkeit der Umsetzung eines äusseren Geschehens in die unser Bewusstsein füllenden Thatsachen nichts aussagen kann, der hat kein Recht, dieses Aeussere als das wahrhaft Seiende zu behaupten. Nun ist es ja ganz ausgemacht, dass wir auf den Mechanismus kommen, sowie wir nach den Gesetzen der Causalität über die unserm Bewusstsein erscheinenden Thatsachen reflectieren. Lässt also der Mechanismus das Räthsel ungelöst, so ist damit erwiesen, dass wir überhaupt durch den Causalzusammenhang nicht hoffen dürfen, hinter die Erscheinungen zu kommen. Das Band, welches die einzelnen Erscheinungen der Welt unseres Bewusstseins zu einem vernünftigen Ganzen zusammenhält, kann unmöglich der durchgängige Mechanismus, die Nothwendigkeit der Bewegungsgesetze in der Aeusserlichkeit des Raumes sein: es muss auf anderem Gebiete gesucht werden und aus anderen Elementen gewebt sein.

Der unaustilgbare Mangel einer jeden mechanistischen Weltauffassung liegt darin, dass sie von vorn herein das, was doch zunächst als Thatsache in unserem Bewusstsein vorgefunden wird, als ein Aeusseres auffasst und von da zur Innerlichkeit des Geistes den Rückweg nicht zu finden vermag. Durch Generalisierung eines äusseren Geschehens unter dem Schema räumlicher Bewegung strebt die Causalität die Thatsachen zu vergeistigen. Nothwendigerweise erreicht sie dieses Ziel nur theilweise. Durch die Form der Allgemeinheit wird das Resultat allerdings dem Geiste näher gebracht; aber da die Form der Aeusserlichkeit bleibt, so bleibt auch der wesentliche Grund der Fremdheit. Mit der zunehmenden Generalisation nimmt sogar in gewissem Sinne diese Fremdheit stetig zu; denn das, worin der empfindende und wahrnehmende Geist sein Selbstgefühl hat, wird in dem immer dunkler und gestaltloser werdenden Abstractum der Welt immer energischer ausgelöscht. Alles dasjenige, womit der Geist rein in seiner Innerlichkeit bleibt, der Zug der Gedanken, die Motive des Willens, die Reihenfolge der Gefühle, bleibt für die Causalität und den Mechanismus völlig unzugänglich. Diese ganze eine Seite des Geschehens, die doch eigentlich das Wesentliche in allem Geschehen ausmacht, muss

der Mechanismus unberührt lassen, und wo man den Versuch gemacht hat, die „empirische" oder die „inductive" Methode, wie man heute sagt, auf dies Gebiet anzuwenden, da kommt nichts heraus als eine lächerliche Enttäuschung. Das naive Bewusstsein über sich aufzuklären, wenn es sein Empfinden schlechtweg in ein äusseres Ding verwandelt, das vermag der Mechanismus allerdings. Er zeigt, dass dieses Scheinen keinen andern Inhalt hat als jene abstracten Bewegungsgesetze, und dass, wenn wir von der inneren Production des Geistes absehen, nichts übrig bleibt, als ein leeres Schema. Was wir uns vorstellen, wenn wir das Aeussere vorstellen, das erfahren wir durch die mechanistische Anschauung; aber über die Hauptsache, über die Innerlichkeit, in der wir doch auch dieses scheinbar Aeusserliche allein auffinden, darüber weiss sie uns nichts zu sagen. Von einer Welterklärung, die vermittelst des Mechanismus zu Stande gebracht würde, kann also entfernt nicht die Rede sein.

---

4. Aber so ist es auch gar nicht gemeint. Was wir eben kritisch beleuchtet haben, das sind die Auswüchse der mechanistischen Betrachtungsweise, das ist das voreilige Vorgeben einer einseitigen Richtung, man könne durch mechanistische Methoden das ganze Weltall umspannen, oder diese Methoden seien die einzigen in der Wissenschaft anwendbaren. Die recht verstandene mechanistische Methode ist besonnener und bescheidener. Sie hat ihre völlig berechtigte Stellung innerhalb des Ganzen der Wissenschaft, aber sie behauptet nicht, selber das Ganze zu sein. Die wahre Kraft und Macht derselben liegt nicht in jenem Allgemeinsten, wo sie allen sicheren Boden unter den Füssen verliert, der gerade ihr so nöthig ist. Die besonnene Forschung nach den Ursachen hält sich fern von den Regionen, wo ihr der Athem ausgeht, und bleibt vor der Grenze ihres Vermögens stehen. „Das wissen wir nicht, das können wir mit unseren Methoden nicht ausmachen; hier bleibt anderen Methoden ihr Recht gewahrt": das ist das Eingeständniss der Einsichtsvollen.

Die wahre Bedeutung der mechanistischen Theorie liegt in der Region der Besonderheiten. Hier, in der glücklichen Mitte zwischen der thatsächlichen Einzelheit und der abstractesten Allgemeinheit, bewegt sie sich in gebieterischer Macht und zaubert sie immer neue Schätze der Erkenntniss ans Tageslicht hervor, die dann auch das menschliche Leben praktisch bereichern und dem Menschen die Herrschaft über weite Gebiete der Natur verleihen. In sicher fortschreitendem Gange erfahren wir hier, was das in Wahrheit ist, was wir uns als Aeusseres gegenüber-

stellen, und indem wir die Bedingungen unserer geistigen Erfahrung kennen lernen und sehen, wie sie unter einander zusammenhängen, erlangen wir die Macht, diese Bedingungen herzustellen und die äusseren Vorgänge nach unseren Absichten zu lenken. Keine Frage, dass wir damit auch wahrhafte Erkenntnisse erlangen, freilich nur einseitige, theilweise Erkenntnisse, aber doch Erkenntnisse. Was das Aeussere ist als Aeusseres betrachtet lässt sich auf keine andere Weise feststellen. Freilich zeigt die einfachste Ueberlegung, dass das Aeussere nicht bloss Aeusseres ist, dass es im Geiste gesetzt und nur durch den Geist uns bekannt ist. Unsere Empfindungen sind der wahre Inhalt der Welt. Aber es ist immer ein Grosses, dass wir für dieselben auch nur die äusseren Bedingungen kennen lernen. Genügend indessen ist es nicht, und dieses Ungenüge kommt auf dem Gebiete der mechanistischen Forschung selber zum Ausdruck.

Es ist das Wesen dieser Forschungsmethode, dass sie unter Voraussetzung des allseitigen causalen Zusammenhanges von einzelnen Erscheinungen zu allgemeinen Gesetzen emporsteigt. Kant hebt hervor, dass wir in der Natur eine unendliche Mannichfaltigkeit empirischer Gesetze denken müssen, die für unsere Einsicht dennoch zufällig, ohne inneren Zusammenhang sind, dass dadurch die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung selber zufällig wird, dass wir, um dieser Zufälligkeit zu entgehen, auf das Princip der Zweckmässigkeit recurrieren müssen. In der That hat er damit die innere Nothwendigkeit im Mechanismus, sich durch andere Elemente zu ergänzen, richtig bezeichnet. Die Arbeit des Generalisierens innerhalb der Naturwissenschaft schreitet stetig fort. In Folge des Beobachtens, des Experimentierens und Rechnens werden immer neue Gesetze formuliert, d. h. die stehenden Bedingungen für das Eintreten einer gleichartigen Reihe der Erscheinungen auf gewisse Maasverhältnisse reduciert. Diese Gesetze stehen unter sich in keinem Zusammenhange, oder ist er für ein engeres Gebiet hergestellt, so bleibt dasselbe immer wieder für ein weiteres Gebiet zu leisten. Das ganze System dieser Gesetze aus der obersten Einheit, dem substanziellen Grunde, als dessen nothwendige Manifestation ableiten zu wollen, bleibt überhaupt versagt, weil dieser Grund in seiner absoluten Fülle absolut leer ist und keinerlei besondere Richtung in sich schliesst. So bleiben denn für die Erkenntnis diese einzelnen Gesetze und Maassverhältnisse gegen einander gleichgültig, und dass sie zu dem gemeinsamen Effect zusammenwirken, erscheint als ihnen selber äusserlich und zufällig. Sie sind Gesetze, also aus dem Geiste erzeugte Formulierungen eines Geschehens, und doch blinde, gedankenlose Thatsachen.

Aber andererseits sind sie es auch nicht. Denn was sie hervorbringen, ist weder blind noch gedankenlos, da sie ja die Bedingungen abgeben für alles Seiende, das Unorganische, das Organische und den denkenden Geist selber. Ja, in ihnen selbst steckt schon der allgemeine innere Zusammenhang als ein Postulat, ohne welches sie nicht denkbar wären. Denn diese Gesetze sollen doch allgemein gelten und das Geschehen mit Nothwendigkeit beherrschen; wie sie selbst werden deshalb die Bedingungen, von denen ihre Wirksamkeit abhängt, zu allgemeinen, immer wiederkehrenden, stetig daseienden. Dies aber führt innerhalb der mechanistischen Theorie selber auf den Begriff constanter Formen des Daseins und Geschehens, die aller Erscheinung zu Grunde liegen; eben dieser Begriff der constanten Formen aber ist es, der aus dem Gebiete des mechanischen Geschehens hinausführt.

Denn wie käme doch der blosse Mechanismus, dies räumliche Aussereinander von bewegter Materie, dazu, irgend etwas Festes und Constantes zu bilden und zu dulden? In diesem allgemeinen Strudel müsste jedes ebenso schnell zerstäuben, wie es aufgetaucht ist, und derselbe Zufall, der das Entstehen beherrscht, würde auch im Vergehen sich offenbaren. Gesetzt, es wäre ausnahmsweise eine Gestalt von hinlänglicher Widerstandskraft aufgetreten, um nicht im selben Augenblick sich wieder auflösen zu müssen unter der Wucht der von allen Seiten auf dieselbe eindringenden Kräfte, jedenfalls bliebe keine Wahrscheinlichkeit, noch weniger eine Gewähr für die regelmässige Wiederkehr einer solchen Gestalt übrig. Und dennoch hat der Begriff eines Naturgesetzes schlechterdings keinen Sinn ohne solche festen Gestaltungen. Der Begriff eines Weltmechanismus erfordert also die Annahme eines gesetzlichen Geschehens, das gesetzliche Geschehen aber erfordert die constante Gestalt, und damit etwas, was über das Gebiet des Mechanismus hinausreicht.

In der That behauptet auch die mechanistische Theorie nicht, die Welt sei das gestaltlose Chaos; sie nimmt ihre Erkennbarkeit und mithin ihre Angemessenheit für den Verstand an, und betrachtet alles Dasein und Geschehen als gegliedert nach gleichartigen, regelmässig wiederkehrenden Formen. Was ist denn aber damit in Wahrheit gesagt? Sofern diese Gestalten einmal vorhanden sind, müssen sie sein nach blinder Naturnothwendigkeit; insofern sie regelmässig wiederkehren und allem Gesetzlichen zu Grunde liegen, sollen sie sein, und das Universum muss darauf eingerichtet sein, dass solche Gestalt auch bestehen und sich wiederholen könne.

Jedes einzelne Ding steht unter seinen Bedingungen, die ihm das Sein und Bestehen ermöglichen. Diese Bedingungen

reichen durch das ganze Weltall, und jedes wird Bedingung für jedes andere. Die Gesammtkraft des Universums ist vertheilt unter die einzelnen Dinge, von denen jegliches einen aliquoten Theil derselben an sich gerissen hat. Wie das Ding als ein vorübergehender Zustand des Gleichgewichts besteht, der sich gegen die unablässig sollicitierenden äusseren Kräfte zu behaupten vermag, so ist das Universum selber im Gleichgewicht, indem es mitten in dem Strudel seiner allumfassenden Bewegungen doch das stetig Gebildete gewissermaassen respectiert. Das eine Universum und die vielen Einzeldinge bestehen nicht ausser- und nebeneinander, als ob sie sich nichts angiengen, sondern jedes Einzelne schöpft seine Kraft aus seiner Beziehung zum Universum und zu der Gesammtheit aller anderen einzelnen Dinge. Nicht bloss das Eine ist, sondern auch das so oder so bestimmte, jedesmal aber mit eigenthümlicher Form und Kraft ausgestattete und durch diese Kraft sich in seiner Form erhaltende Viele ist. Also muss dies Viele innerhalb dieses allseitigen Zusammenhangs möglich sein. Das Universum muss einen Platz dafür haben, und dieser Platz ist nur dadurch zu erlangen, dass alle einzelnen Dinge für das sich Bilden und Entstehen jedes Einzelnen zusammenwirken.

Dies Einzelne soll aber nicht bloss vorübergehend, sondern dauernd sein, diese Form soll sich wiederholen. Also liegt diese Form dem wirklichen Geschehen voraus; die Form bleibt in der Unruhe des Processes, und für das künftige Geschehen bildet sie das zu erreichende Ziel. Die Form wird nicht erst durch das Geschehen als dessen Wirkung, sondern dies Geschehen ist durch die Form, die schon vorher ist, bestimmt. Diese einfache Umkehrung des zeitlichen Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung verändert die Sache im tiefsten Grunde. Was Ursache schien, ist durch die Wirkung bestimmt; was Wirkung schien, wird durch seine Form die Ursache des Geschehens. Der mechanistische causale Weltzusammenhang wird dadurch auf den Kopf gestellt. Die Zersplitterung des Einen in diese so bestimmte Vielheit ist, — das ergiebt sich hier mit zwingender Nothwendigkeit, — von vorn herein darauf hin eingerichtet, die vertheilten Kräfte und Bedingungen sind von je her so abgemessen, dass diese schon zum Voraus gegebene Form bestehen und sich wiederholen kann. Mit anderen Worten, diese constanten Formen sind die Zwecke, die aller Theilung des Universums vorausliegen. Denn nichts als diese Umkehrung des ursächlichen Zusammenhangs wird gedacht, wenn man vom Zwecke redet.

Kein Einzelnes, als dauernd und regelmässig erscheinend gedacht, ist anders als im Zusammenklange mit allen übrigen denkbar, und dieser Zusammenklang ist durch das Universum

vermittelt. Die Bedingungen für jede Einzelexistenz stimmen zusammen; es ist nur das, was sein kann, und wenn doch das was ist, ein bestimmtes und gesetzlich wiederkehrendes sein soll, so ist aller Raum und alle Kraft in der Welt durch dieses bestimmte Sein und für dasselbe in Anspruch genommen. Mitten in der vernunftlosen Realität des Universums, sofern es als blinder Grund gedacht wird, ist die Form des Einzelnen das ideell Präexistierende, und die Reihenfolge der Ursachen wird, weil sie die Bedingungen liefert, durch die allein dieses so bestimmte Sein möglich wird, zur Reihenfolge der Mittel, um diese Formen als die rechten Naturzwecke zu verwirklichen. Die Harmonie der Bedingungen in der Natur, die sich darin erweist, dass sie die constanten Formen des Seins gemeinschaftlich ermöglichen und durch ihr Zusammenwirken erhalten, — das ist der eigentliche Ausdruck für die Zweckmässigkeit in der Natur.

Wir behaupten deshalb, dass dieser Gedanke der Naturzweckmässigkeit nicht ein solcher ist, den einmal ein Mensch haben kann, sondern dass es ein nothwendiger Gedanke ist, den jeder Mensch mit gesunden Sinnen und normalem Denkvermögen haben muss, sobald er in der Natur ein regelmässiges und gesetzliches Geschehen annimmt, und ferner, dass dieser Gedanke nicht bloss zur Annahme eines durchgängigen Mechanismus der Natur äusserlich hinzukommt, sondern dass er der eigentliche Inhalt der mechanistischen Theorie selber ist, dass er diese überhaupt erst denkbar macht, dass der Mechanismus dem Forscher den Zwang auferlegt, über die Aeusserlichkeit der Beziehungen, die er zunächst voraussetzt, auf diese innerlichen Beziehungen der Dinge hinüberzugreifen. Die Teleologie ist die nothwendige Ergänzung des Mechanismus, und in diesem, wenn er recht verstanden wird, schon enthalten. Der deutlichste Beweis dafür ist der Darwinismus, der bei völlig entwickelter mechanistischer Weltanschauung sich wohl entwickeln musste. Was hier als Kampf ums Dasein, als Zuchtwahl, zunächst nur auf dem Gebiete des Organischen, der Träger zunehmender Vervollkommnung der organischen Wesen wird, das ist nichts anderes, als ein nicht völlig verstandener Uebergang vom Mechanismus in die Teleologie. Wir haben nur den wahren Sinn der von Darwin und seinen Anhängern gebrauchten Begriffe aufzuzeigen, um die Herrschaft der Zwecke über den Mechanismus zu begründen.

Mit allzugrosser Ausschliesslichkeit hat unter den Früheren schon Kant gerade nur dasjenige Gebiet, welches wir gewöhnlich das Reich des Organischen nennen, als dasjenige bezeichnet, zu dessen Begreiflichkeit das Princip der Naturzwecke unentbehrlich sei. In der That ist das Streben der Materie, sich zu

gestalten, bestimmte Formen anzunehmen, die constant sind und sich stetig wiedererzeugen, nicht auf ein besonderes Gebiet der Erscheinungen beschränkt, sondern überall, auch im Unorganischen, was man mit relativem Rechte so nennt, vorhanden; und nicht bloss die organische Form, sondern jeder Bildungstrieb auch in dem scheinbar Unlebendigen zwingt uns dieselbe Betrachtungsweise auf und leitet uns in das Reich der Zwecke hinüber.

Zweck also ist die constante Form, die sich erhält und stetig wiedererzeugt. Zweckmässig nennen wir jedes Geschehen, welches der Erzeugung und Erhaltung dieser constanten Formen dient. Zweckthätigkeit also durchdringt die gesammte Natur von der ursprünglichen Scheidung der in dem Grunde enthaltenen Elemente bis in das einzelnste Geschehen, sofern dies Geschehen ein gesetzliches, die feste Gestalt erzeugendes ist und selber aus dem Zusammenklange aller Bedingungen in der ganzen Welt resultiert. Die Formen sind das eigentliche Prius in der Natur vor jedem wirklichen Geschehen; sie sind, ehe sie sich erzeugen, in der Vertheilung der Kräfte und in der Bestimmtheit der Gesetze, welche das Geschehen so leiten werden, dass diese Formen herauskommen, schon enthalten. Die Beziehungen zwischen den einzelnen Dingen untereinander und zwischen allem Einzelnen und dem die Einzelheit stetig aus sich entlassenden Universum sind damit nicht mehr die bloss äusserlichen des räumlichen Nebeneinander, sondern sind zugleich innere, ideelle Beziehungen, sofern jedesmal das was noch nicht ist, sondern erst werden soll, in dem Seienden schon ideell enthalten, dasjenige was ist aber, mit allem andern was ist, was war und sein wird, in dem Verhältnis der Wechselwirkung steht. Denn hier eigentlich ist für diesen Begriff der eigenthümliche Ort gewonnen. Das Spätere ist durch das Frühere, ebenso aber auch das Frühere durch das Spätere gesetzt. Die Dinge verhalten sich zu einander jedes als der Zweck des anderen und jedes als das Mittel des anderen. Aber diese Idealität ist nicht als ein Wissen zu nehmen. Der Begriff des Wissens liegt nicht in dem Zweck als solchem und muss ihm nicht untergeschoben werden. Das Sichwissen und das Wissen des Zwecks, wodurch der Zweck zur Absicht wird, ist erst eine der höchsten Formen, die in dem Processe der Zweckthätigkeit erreicht werden. Von einer absichtlichen Technik in der Natur und von einer intelligenten Ursache derselben zu sprechen, haben wir durch das bisher Entwickelte noch kein Recht erlangt.

Unter dem Gesichtspunkte des Zweckes ist das Universum nicht mehr eine blosse Thatsache, eine begriffslose Substanz, eine bloss äusserliche Summe von gleichgültigen Einzelheiten, sondern es wird zum lebendigen Ganzen, zur innerlich geglie-

derten Einheit. Nur das absolut Qualitäts- und Formlose ist denkbar als gleichgültig eins neben dem andern bestehend und bloss äusserlich eins auf das andere wirkend. Was eine Form hat, das hat nicht mehr bloss Theile, sondern Glieder; denn jeder Theil ist im andern mitgesetzt und auf jeden anderen bezogen in allseitiger Wechselwirkung. Ebenso verhalten sich die verschiedenen Dinge zu einander in Bezug auf ihre Form. Indem sie sich gegenseitig bedingen und für einander bestimmt und abgemessen sind, ergänzen sie sich wechselseitig zum lebendigen Ganzen. Aus dem Ganzen stammen sie, und eben dieses Ganze erhält durch sie seine eigene Form. Denn das Universum, sofern es der Urschooss aller Formen ist, hat mit der Bestimmtheit seiner Gebilde die blosse abstracte Möglichkeit und Bestimmungslosigkeit aufgegeben und selbst die bestimmte Form angenommen, gerade dieses zu erzeugen. Das Universum ist damit nicht mehr gegen seine Theile gleichgültig, sondern es erwächst aus seinen Theilen, die sich gegenseitig zum geschlossenen Ganzen integrieren und des Universums Glieder sind.

Die Zweckthätigkeit, welche auf die Constanz der Formen in der Welt hinwirkt, ergiebt damit den Begriff der Weltordnung. Kein menschlicher Verstand überhaupt vermag die Welt anders denn als eine geordnete aufzufassen. Ordnung ist der erste und einfachste Ausdruck für das Wesen der einen, im Spiel der Erscheinungen sich erhaltenden Welt, wie es sich jedem Beobachter aufdrängt. Der unbefangene Sinn glaubt die Einsicht, dass Ordnung in der Welt herrscht, aus der Erfahrung entnommen zu haben; in der That entspringt sie vermöge eines Gesetzes, das sich dem Denken auferlegt. Denn anders gäbe es überhaupt keine Erfahrung. Um so vergeblicher ist alles Bemühen, den Begriff der Welt von dem der Ordnung zu trennen. Wenn unmittelbar nach dem Auftreten einer consequenten Theorie des Weltmechanismus Anaxagoras und seine Nachfolger sich gedrängt fanden, statt der blinden mechanischen Schwere die zweckthätige Vernunft als weltbewegende Kraft zu setzen, so stammen die Motive daher, dass die Welt ihnen als Kosmos galt und der Kosmos nur durch Vernunft erklärt werden zu können schien. Mit vollem Recht. Denn für jedes Denken gilt der Satz: keine Welt ohne Ordnung, keine Ordnung ohne Vernunft.

So schätzbar daher die Beobachtung ist, dass jedes System bewegter Elemente durch rein mechanische Kräfte nach einiger Zeit zu einer relativen Ausgleichung der Störungen und zu einer Art von Ordnung gelangen muss, so ist damit doch nur das ausgesprochen, dass die mechanischen Bewegungen vermöge der ihnen einwohnenden Gesetze wohl geeignet sind, die Mittel für die Zwecke in der Welt abzugeben und der Ordnung in der Welt zu dienen, nicht aber diese Ordnung selbst hervorzu-

bringen. Denn die Ordnung des Ganzen und die einzelnen daraus fliessenden Ordnungen der Theile sind früher als die Bewegungen, durch welche sie realisiert werden. Die Gesetze, die den Bewegungen immanent sind, sind selber nur der Ausdruck und Ausfluss dieser Ordnungen. Wenn sie sich thatsächlich gegenseitig in geordneten Bahnen erhalten und immer wieder Geordnetes aus sich erzeugen, so sind sie eben dazu abgewogen, und sie bringen nur die Ordnung hervor, die sie schon selber in sich tragen.

Wer da sagen wollte, die Ordnung sei ein bloss zufälliges Resultat der mechanischen Bewegungen, der weiss offenbar nicht, was er sagt. Ist denn die Ordnung in der Welt so etwas Ausnahmsweises? ist sie nicht im Begriff der Welt selbst enthalten? Sind die mechanischen Bewegungen nicht selbst gesetzlich geordnet und nach Maass und Regel wiederkehrend? Wenn doch die Ordnung das nothwendige und ausnahmslose Resultat ist, haben wir das Recht, irgend etwas als völlig aus der Ordnung herausfallend anzusehen? Wird es uns nicht vielmehr als etwas bloss vorläufig noch nicht geordnetes, erst noch zu ordnendes, als Mittel und Durchgang zur schliesslichen Ordnung erscheinen müssen? Ganz unhaltbar ist die Ausflucht, zu der sich eine mechanistische Theorie immer gedrängt sieht, und die schon der alte Empedokles angedeutet hat, das zweckmässig Geordnete sei als ein Specialfall unter den unendlichen Fällen der Bewegung anzusehen, als ob es zufällig unter anderen auch wohl einmal auftreten könnte und dann wieder nicht. Man sagt Specialfall, meint aber offenbar das jedesmalige Resultat, bei dem es nach dem Ablauf einer Reihe von sich gegenseitig bestimmenden Bewegungen immer sein Bewenden hat. Denn dieser Specialfall soll mit dem seltsamsten inneren Widerspruch nicht ein vereinzeltes Gebilde, sondern alles Geordnete und Harmonische in der ganzen Welt erklären! So ist offenbar nicht von einem Specialfall, sondern von dem regelmässigen Verlauf aller Bewegung die Rede. Dass mit drei Würfeln 18 Augen geworfen werden, ist ein Specialfall, der öfter wiederkehren mag. Hier steht Wurf neben Wurf ganz unabhängig; aber in der Natur ist alles allseitig in continuierlichem Zusammenhang, und jeder frühere Wurf wirkt in allen folgenden Würfen nach. Tritt also Ordnung zuletzt auf, so war sie auch im Anfang; denn die Ordnung ist gerade das, was eine Welt und das Bestehen von Dingen in dieser Welt gleich von vorn herein erst möglich macht. Denn das schlechthin Ungeordnete und Unzweckmässige könnte doch wohl überhaupt nicht sein und nicht geschehen, weil für dasselbe in einer Welt, in welcher zugestandenermaassen alles von einander in wechselseitiger Abhängigkeit steht, schlechterdings kein Platz ist.

Es ist doch ein gar einfacher Gedanke, dass wenn auch nur dieses Eine, welches sich im Spiel der Kräfte gebildet hat und erhält, zweckmässig genannt wird, damit auch alles, was zu diesem Resultate geführt hat, ebenso genannt werden muss, sobald das Resultat nur dadurch, dass dieses Bestimmte geschah, erreicht werden konnte. Gilt überhaupt die Befugnis, etwas nach Zwecken zu beurtheilen, so gilt auch das Gebot, bei jeder einzelnen Erscheinung immer auf das letzte Ende zu sehen. Ist dieses geordnet und zweckmässig, so sind offenbar damit alle Zwischeninstanzen, die dahin geführt haben, als rechtmässige Glieder dieses Zweckprocesses anzuerkennen. Es giebt dann kein Recht, hier Zweckmässiges zu sehen und dort etwas was absolut und in jedem Sinne unzweckmässig wäre. Der Unterschied von Zweckmässigem und Unzweckmässigem, von Geordnetem und Ungeordnetem läuft dann hinaus auf den Unterschied des Endzwecks von den ihm dienenden Mitteln, des schliesslichen Zustandes von den zu ihm führenden Durchgangsstadien. Was an sich oder in seinem nächsten Zusammenhange unzweckmässig erscheint, wie die Auflösung und Zertrümmerung der geordneten Formen, wie Verstümmelung, Tod, Untergang und deren subjectives Gegenbild, der Schmerz, das alles ist seinerseits wiederum zweckmässig für jeden weiteren Zusammenhang als Durchgang zu anderen und neuen Bildungen, die nur um diesen Preis zu erlangen sind. Man kann der Zweckthätigkeit kein Gebiet versperren, auf dem sie nicht sollte walten können, so wenig wie dem Mechanismus. Das Princip der Zwecke ist, einmal gesetzt und anerkannt, universell und allumfassend und duldet keine Ausnahme.

Die Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkte des Zwecks wird allein der Thatsache gerecht, dass alle Erscheinung im Geiste percipiert wird, der zugleich in sich das Urbild aller Ordnung ist und zugleich in seiner Bedingtheit durch den gesammten Zusammenhang der Dinge die Welt als ein Geordnetes zu denken postuliert. Giebt aber jemand die apriorischen Formen des Geistes nicht zu, so wird er wenigstens den organisierten Leib, das Auge, das Ohr, das Gehirn als Bedingungen für alles Wahrnehmen und Erfahren anerkennen und zugeben müssen, dass dies höchst geordnete und zweckmässige Bildungen der Natur sind. In jeder Erscheinung steckt doch wohl das Auge, das Ohr schon mit darin; unsere Welt ist also eine solche, die so hoch gesteigerte Formen wie unsere Sinnesorgane nothwendig in sich schliesst. Aber nicht als Specialfall umschliesst sie dieselben, sondern als die Bedingung, ohne welche sie, die Welt selber, überhaupt nicht für uns da wäre. Wo es zum Denken einer Welt gekommen ist, da ist immer das Geformt- und Geordnetsein das Wesen der Welt; thatsächlich aber

wird die Welt gedacht, und es ist eine ganz widersinnige Annahme, die Entwicklung der Welt hätte auch wohl abschliessen können, ohne dass es ein Denken gegeben. Mithin ist die Welt auf das Denken angelegt und auf alle die Formen, die im Denken gegeben sind. Die Reihe der Ursachen, die diese Formen und Ordnungen hervorgebracht haben, kann also nicht durch eine blinde mechanische Nothwendigkeit gesetzt sein, welche die Unordnung und das Chaos ebensowohl zum Erfolge hätte haben können. Die Form ist das durch diese Ursachen zu Realisierende nicht so, dass die Ursachen selber etwa formlos sein könnten; denn die Form ist das Wesen der Welt und das Princip alles Geschehens und liegt aller Realität voraus als die wahre Macht, die sie gestaltet.

Die Einsicht, dass das Princip dieser durch universelle Zweckthätigkeit sich stetig erzeugenden Ordnung nicht die äussere Nothwendigkeit des Fatums sein kann, hat schon Anaxagoras gehabt. Mit Recht wird es vielmehr als Vernunft bezeichnet und damit als dasselbe Princip anerkannt, welches auch unsere geistigen Actionen beherrscht. Vernunft ist die über alle Unterschiede und Gegenstände hinübergreifende Identität, die alle Verschiedenheit und Vielheit aus sich heraussetzende und in sich zurücknehmende Einheit. Unvernünftig ist der Widerspruch, die Unverträglichkeit des Vielen, die friedlose Trennung, die Ohnmacht und Schwäche, welche das Verschiedene nicht zur Einheit zurückzuführen vermag. Eben dieser lebendigen Macht der Einheit und Identität, des Ausgleichens und Vereinigens schreiben wir die Ordnung und Harmonie der Welt als ihr Erzeugnis zu. Als durch Vernunft bestimmt, von Vernunft durchwaltet ist die Welt uns gleichartig und nun erst durch und durch erkennbar. In diesem Sinne ergiebt sich die Wahrheit des berühmten Wortes, das alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich ist. Denn die Unvernunft als das schlechthin Unverträgliche kann nicht sein in einer Welt, wo Vieles zusammen bestehen soll. Was unvernünftig scheint, ist deshalb nur relativ unvernünftig, an dieser Stelle aber das nach aller Möglichkeit Vernünftigste, was irgend sein könnte, vorausgesetzt immer, dass überhaupt nicht bloss Eines, sondern im Einen Vieles sein soll. Diese durch Vernunft geordnete Welt ist daher, wenn man so sagen darf, wirklich die beste der Welten, die sich irgend jemand vorstellen möchte.

Als Diener der vernünftigen Ordnung der Welt hat dann aber auch der Mechanismus das Recht, die Anerkennung der ihm einwohnenden Vernünftigkeit zu fordern. Für sich allein würde er in die sinn- und begriffslose Vielheit ohne inneres Princip der Einheit verlaufen; indem er aber sich als der angemessene Stoff offenbart, in welchem sich der Zweck verwirklicht, zeigt er seine ihm

eigene vernünftige Beschaffenheit. Es ist schliesslich eine und dieselbe Vernunft, welche im Systeme der Zwecke und Mittel als teleologisch erscheint, im Systeme der Ursachen und Wirkungen als logische sich darstellt. Als Gegenbild der teleologisch bestimmten Vernunft im Universum erscheint im Menschen der Wille, als Gegenbild der logisch bestimmten der Verstand. Die Vernunft in der Form des Logischen hat zu ihrem Inhalt das Verhältnis des Einzelnen zum Besonderen und Allgemeinen; sie ist das Element der starren, gesetzlichen Nothwendigkeit, der gegenüber wir wahllos und unfrei sind. Zwischen ihr und der zwecksetzenden, praktischen Vernunft, steht, wie zwischen dem Mechanismus der Bewegungen und der zweckmässigen Harmonie die Welt unseres sinnlichen Bewusstseins steht, die dritte Form der weltumfassenden Vernunft, welche sich in der ästhetischen Bedeutsamkeit der Formen des äusseren Daseins ausprägt und die Welt in der wir leben zu einer symbolischen Manifestation des einen Universums in einer Vielheit der Erscheinungen macht. Das Analogon dieser Form der Vernünftigkeit in uns ist das Gefühl. Die Vernunft, sofern sie teleologisch ist, setzt die Welt des Vielen je in der Besonderheit ihrer Formen; als logische Vernunft erhält sie die Processe der Vielheit in begrifflichem Zusammenhange; als Vernunft des Aesthetischen verklärt sie die flüchtige Erscheinung zum Abbilde des Unvergänglichen. So stellt sich das Vernünftige dreifach gegliedert dar: als das Reich der Formen, der Gesetze und der Zwecke.

Die vernünftige Weltordnung, welche auf ihrem Gipfel als das Reich der Zwecke erscheint, ist aber nicht als ruhendes Sein zu denken, sondern als lebendiger Process und immer rege Thätigkeit. Sie trägt ihre Negation in sich, und nur durch die Ueberwindung des Hindernden erreicht sie ihre Verwirklichung. Diese Negation ist unabänderlich und unaufhebbar in dem Begriffe der Vielheit gegeben, durch deren Hervorgang aus der zeugenden Einheit die Zweckbewegung sich entzündet. Vermöge der Vielheit ist die Kraft des Universums eine zertheilte und zersplitterte; die Aufgabe aber ist, sie in die Einheit stetig zurückzunehmen. Zugleich aber ist der Sinn der Zweckbewegung der, das Viele stetig aus sich zu entlassen und jedes in seinem eigenthümlichen Sein zu erhalten, die constanten Formen vor dem Andrang alles ihnen feindlichen zu schützen. Die Vielen sind, weil alle auf dieselbe Kraft des Universums angewiesen, in einem unablässigen Kampf unter einander um die Bedingungen ihres Daseins verwickelt; in diesem Kampfe allein vollbringt sich der Zweck. Damit aber wird die Zweckbewegung selber zur endlichen und begrenzten. Die hemmende Vielheit kann niemals gänzlich aufgehoben werden, denn damit hörte die Bewegung selber auf. Alle Zweckmässigkeit ist des-

halb eine nur theilweise realisierte, in der Realisierung erst begriffene. Sofern der Zweck noch erst thätig ist, das Widerstrebende zu bezwingen, so bleibt immer des Unvollendeten und Unzweckmässigen die Fülle übrig. Aber auch dieses Unzweckmässige ist selber ein Bestandtheil der das Universum durchdringenden Zweckthätigkeit; es ist der Zündstoff, an dem sich die Bildungskraft immer neu belebt, das Hindernis, welches den Process niemals ruhen lässt, und insofern ist es selber zweckmässig. Unzweckmässig zu sein ist somit eine nothwendige Bestimmung am Zweckmässigen selber, weil alles Gebildete unter den Bedingungen der Vielheit und Getheiltheit steht und in keinem Augenblicke mehr geleistet sein kann, als die Begrenztheit der Mittel bei der Ueberwindung des Hemmenden zu leisten vermochte, und kein Ding mehr erlangen kann, als ihm im Zusammenhang des Ganzen zukommt. Dass es Unzweckmässiges giebt, kann also niemals als Beweis gegen die Teleologie dienen; vielmehr ist gerade die Nothwendigkeit, so viele Erscheinungen als noch nicht aufgelöste Reste im Processe der Zweckbewegung anzusehen, das stärkste Argument für die Universalität des Zweckes.

Der Process aber würde in die sinnlose Natur des Mechanismus zurückfallen, wenn er in dieser Rastlosigkeit seiner Bewegung selber ein gleichgültig in die Unendlichkeit verlaufender wäre. Als Process der Zweckthätigkeit vielmehr muss er ein Ziel haben und eine Geschichte darstellen, die diesen Namen verdient und deren einzelne Stadien nicht gleichwerthig, sondern wesentlich und innerlich verschieden sind. In der That ist dies die Natur des Processes. Die Zweckbewegung ist das Bilden und stetige Erneuern der constanten Formen, in welche sich das Universum gliedert. Aber das Universum ist von unendlicher Bildungskraft, und indem es sich zu diesen bestimmten Bildungen aufschliesst, doch zugleich über jede solche Bestimmtheit hinaus. Die gleichzeitigen Bildungen erschöpfen diese Bildungskraft nicht; sie enthält zugleich das Princip einer zeitlich fortschreitenden, aufsteigenden Reihe von Bildungen und damit einer unendlichen Entwicklung. Das Bilden des Stoffes dauert nicht allein fort, die Ueberwindung des Hemmenden veraltet nicht bloss nicht, sondern die Zweckbewegung erweist sich von unerschöpflicher Frische erst, indem sie über jeden erreichten Gipfel weiter emporklimmt. Die constanten Formen sind insofern auch wieder nicht constant, sondern entwicklungsfähig und bis zu einem gewissen Grade veränderlich. Sie werden wiederholt, aber nicht in gleichgültiger Eintönigkeit. Die Individualität des Einzelnen zeigt einen Ueberschuss über den abstracten Charakter der Gattung; an der Hand dieser individuellen Abweichungen schreitet der Zweckprocess weiter

fort. Das schon Gebildete ist nur Ausgangspunkt und Substrat für höhere Bildungen, welche die früheren Gestalten mit einem Zusatze wiederholen. Diejenige Gestalt, welche in den Zusammenhang des Ganzen besser passt und die reichere Kraft entwickelt, sich im Kampfe zu behaupten, wird nun die bleibende und verdrängt die minder passende und minder reich ausgestattete, bis sie ihrerseits von einer mehr entsprechenden verdrängt wird. Die Zweckthätigkeit des Universums führt dadurch zu einer wachsenden Vervollkommnung der Wesen. Die Vollkommenheit, die als Ziel vorschwebt, aber, weil die Zweckbewegung ewig ist wie das Sein selber, in keiner endlichen Zeitreihe erreicht wird, würde darin bestehen, dass die Vielheit der Wesen zugleich unter einander und mit dem Einen in der vollendetsten Harmonie stände und zugleich jedes für sich das höchste Maass der Durchbildung und Kräftigkeit erreicht hätte. Zu diesem Ziele, der vollendeten Ausgleichung des Widersprechenden, bietet der Process eine stetige Annäherung, während er in jedem Augenblicke doch wieder ein relativ in sich vollendeter ist.

Ich glaube im Bisherigen meine Aufgabe soweit genügt zu haben, dass ich die innere Nothwendigkeit einer mechanistischen Welterklärung und zugleich denjenigen Punkt bezeichnet habe, wo der Mechanismus selber durch sein eigenes Wesen zur Teleologie wird, wenn man nur in der Consequenz der Gedanken verharren will. Es würde sich die weitere Aufgabe daran schliessen, zu zeigen, welche Consequenzen die Theorie für die Auffassung der Welt nach ihren einzelnen Verhältnissen nach sich ziehen muss. Doch ich habe Ihre Geduld schon zu lange in Anspruch genommen. Nur so viel zum Schlusse füge ich noch hinzu.

Es ist nach den obigen Ausführungen klar, dass sich Mechanismus und Teleologie nicht ausschliessen und nicht widersprechen, sondern dass sie sich vielmehr wechselseitig fordern und bestätigen. Also ist es auch kein Gebot strenger Wissenschaft, nur jene für die wahre, diesen für eine falsche Methode der Welterklärung auszugeben. Beide haben vielmehr zusammenzuwirken, um eine richtige Erkenntnis der Welt zu vermitteln; jede hat ihr besonderes Gebiet, auf dem sie überwiegt, keine aber kann sich von der andern frei machen. Zeigt uns die mechanistische Betrachtung, was das an sich ist, was unser unmittelbares Bewusstsein als äussere Erscheinung wahrnimmt, so zeigt uns die teleologische Untersuchung, was jede einzelne Erscheinung im Zusammenhange der Welt und für denselben

bedeutet. Die Teleologie ist ihrer Natur nach speculativ und sucht aus der Idee des schöpferischen Einen die vernünftige Bedeutung aller einzelnen Gebilde abzuleiten; wollte sie sich dabei der nur von der Erfahrungswissenschaft zu erwartenden Belehrung entschlagen, so würde sie in leeren und grundlosen Träumereien sich herumtummeln. Die mechanistische Theorie schreitet sicher nur auf erfahrungsmässigem Wege vom Einzelnen der Erscheinung zu immer höheren Allgemeinheiten fort; aber sie kann sich nicht völlig enthalten, auch den Zweck zum Gegenstande ihrer Erwägungen zu machen, sobald sie insbesondere bei den höheren Gebilden der Natur auf den äusseren Zusammenhang der Ursachen sichere Schlüsse ziehen will. Der Zweck ist ein heuristisches Princip auch für die Forschung nach den Ursachen. Der Grundsatz, den Cuvier der Zoologie zuschreibt, von dem von der Natur zu erreichenden Erfolge auf die Bedingungen, durch die er allein erreicht werden kann, zurückzuschliessen, gilt für die gesammte Naturwissenschaft: „Denn da nichts existieren kann, was nicht alle zu seiner Existenz nothwendigen Bedingungen in sich vereinigte, so müssen die verschiedenen Theile eines Wesens auf solche Weise gebildet und zusammengeordnet sein, dass sie das Ganze nicht nur an sich, sondern auch in seinen Beziehungen zu den dasselbe umgebenden Wesen möglich machen.“ Und kein Zweifel, dass dieser Grundsatz zu allgemeinen Gesetzen führt, die ebenso klar abgeleitet sind, wie diejenigen, welche die Resultate einer Berechnung oder eines Experimentes sind. In der That verfahren auch die Anhänger einer mechanistischen Weltanschauung in ihrer Erklärung der einzelnen Erscheinungen nach diesem Grundsatze, wenn sie es auch nicht Wort haben wollen. Kant hat schon die Bemerkung gemacht, dass Grundsätze wie die folgenden: Einfachheit ist das Merkmal der Wahrheit; die Natur nimmt immer den kürzesten Weg; die Natur macht keinen Sprung; eine Mehrheit der Principien ist nicht ohne zwingenden Grund anzunehmen, Grundsätze, die auch in aller empirischen Forschung herrschen, auf die Zweckmässigkeit in der Natur zurückgehen. Vollends aber bei der Untersuchung der Erscheinungen des organischen Lebens lässt sich die teleologische Betrachtungsweise als Mittel der Forschung gar nicht beseitigen. Und am wenigsten darf man sich dem Wahne hingeben, man habe den Begriff des Zweckes eliminiert, sobald man für ein zweckmässiges Resultat die mechanische Vermittlungsreihe aufgewiesen hat, durch die es zu Stande kommt. Denn gerade dass das Zweckmässige mechanisch unvermittelt sei, würde dem Begriffe des Zweckes widersprechen; das Aufzeigen der mechanischen Vermittlung ist der stärkste Beweis dafür, dass die Natur auf diese Wirkung angelegt ist.

Es gab einst eine Zeit, wo die Empiriker den Speculierenden mit Fug und Recht den Rath geben durften, sich zu bescheiden und nicht in unbesonnenem Icarusfluge sich dem Gelächter preiszugeben. Gegenwärtig glauben wir ist das Umgekehrte an der Zeit. Die Empiriker besitzen jetzt die alleinseligmachende Methode und fliegen weit über die der letzteren gesteckte Grenze hinaus. Wir andern müssen schon dankbar sein, wenn sie sich um uns gar nicht bekümmern und uns in ihrem überspannten Dogmatismus nur nicht geradezu alles Recht auf Existenz absprechen. Was ich gebracht habe, wird seinen Zweck völlig erfüllt haben, wenn es zur Begründung der Forderung an den Empiriker dient, sich nicht zuzutrauen, was er nicht leisten kann, und der teleologischen Forschungsweise ein volles und gleiches Recht zuzugestehen.

An diesen Vortrag schlossen sich nachstehende Entgegnungen:

Dr. Fredericks. Der Zweckbegriff und überhaupt die Anwendung des teleologischen Princips auch in der Naturwissenschaft würde von Seiten dieser niemals so viele Missachtung gefunden haben, läge nicht in anderen Wissenschaften seit den Stoikern ein grober Missbrauch davon vor, der in dem Satze gipfelt, eine absolute Intelligenz habe das ganze Universum lediglich um der Menschen und deren endlicher Zwecke willen geschaffen. Die Philosophie hat diesen Missbrauch längst von sich gewiesen. Aber bei solchen Naturforschern, die sich nicht mit der Grenze ihrer Wissenschaft begnügen, und in das philosophische Gebiet sich begeben, wirkt jene missbräuchliche Anwendung der Teleologie noch nach, und um sich gegen dieselbe zu wahren, da sie allerdings der Tod der Naturwissenschaft sein würde, wird als Gegensatz das Dogma aufgestellt, namentlich von den Anhängern Darwin's, es gebe nur mechanische Causalität in der Welt und diese reiche hin, um das Universum zu erklären. Die besonnene Naturwissenschaft begnügt sich mit der Anwendung der mechanischen Causalität für ihr besonderes Gebiet, ohne zu leugnen, dass nicht auch in der Erklärung des organischen Lebens der Zweckbegriff als ein heuristisches Princip zuzulassen sei, wie es schon Leibnitz und besonders Kant als nothwendig nachgewiesen hat. Ich bin in vielen Punkten mit dem Vortragenden ganz einverstanden. Der Zweckbegriff ist ein philosophischer Begriff. Das Interesse der philosophischen Betrachtung der Erscheinungswelt beginnt erst mit der Frage nach dem Zwecke, wenn man die unendliche Reihe der mechanischen Ursachen und Wirkungen im Dienst eines höheren Princips betrachtet, während die Betrachtung des blossen Ablaufs der rein mechanischen Bewegungserscheinungen den höchsten Bedürfnissen des menschlichen Erkennens

nicht im mindesten genügen kann. Der Vortragende hat mit Schärfe die Nothwendigkeit der Ergänzung des Mechanismus durch die Teleologie entwickelt und zwar auf Grund des Verstandesbegriffes der Causalität; ich kann jedoch nicht zugeben, dass diese Entwickelung im reinen Denken ein bei jedem gleiches, nothwendig erfolgendes Resultat zur Folge hat, wenn man sich demselben hingiebt, sondern nur dann, wenn man von denselben Voraussetzungen ausgeht, wie der Vortragende. Thut man das nicht, sondern geht man von andern Prämissen aus, so kann man mit eben solcher Nothwendigkeit von diesen aus seine Gedanken entwickeln, ohne doch mit dem Resultate des Vortragenden zusammenzustimmen. So leitet beispielsweise der Vortragende die nothwendige Annahme von Zwecken in der Natur, von der regelmässigen Wiederkehr der constanten Formen und Gestalten ab; das ist richtig, unter der Voraussetzung der Identität zwischen Denken und Sein. Wenn nun aber Jemand die Formen und Gattungen im nominalistischen Sinne auffasst, und sie nicht in die Dinge als wirkende Potenzen setzt, so wäre das ein Standpunkt, von dem aus ein etwas anderes Resultat in Bezug auf das Verhältniss der Causalität zur Finalität erfolgen würde, ohne dass man sagen könnte, von diesen Prämissen aus sei dasselbe nicht mit Nothwendigkeit im reinen Denken entwickelt. Mein Einwurf trifft also nur die Form, nicht die Sache, in der ich, wie gesagt, mit dem Vortragenden übereinstimme. Der einseitige, exclusive Mechanismus als ein Princip der Welterklärung ist eine Halbheit des Denkens, wobei man nicht begreift, wie irgend jemand sich damit begnügen kann, geschweige denn die Meinung haben kann, wirklich alles erklärt zu haben. — Was ferner die Begründung der Teleologie durch den Vortragenden betrifft, so ruht diese im Wesentlichen auf dem Standpunkt der Aristotelisch-Hegelschen Substanztheorie. Die constanten Formen sind ideelle präexistente Beziehungen in den Dingen, welche gleichsam im Keim das präformirt enthalten, was das Ding werden soll, also formbildende Kräfte und somit Zwecke. Nun sagt der Vortragende, diese ideellen, inneren Beziehungen sind kein Wissen, oder der Begriff des Wissens liegt nicht im Zwecke. Das Sichwissen und das Wissen der Zwecke sei erst eine der höchsten Formen des Processes der Zweckmässigkeit. Gegen diese Auffassung muss ich mich von meinem Standpunkt aus erklären. Wie man ideelle Beziehungen, also doch unbewusste Zweckvorstellungen, in den Dingen sich denken soll, ohne sie zugleich als Positionen eines höheren Princips, also als beabsichtigte, zu denken, ist nicht begreiflich zu machen. Denn das Höhere aus dem Niedern sich entwickelnd und dieses als jenes erhaltend zu denken, ist eben im Denken nicht vollziehbar. Der Vortragende fasst nach

Hegel's Vorgange die Welt, die mit dem verschwindenden Theil des Ganzen, der Erde, identificirt wird, als einen Organismus, der in der Entwickelung zur Vollkommenheit, zur vollendeten Harmonie des Vielen und des Einen begriffen ist. Somit wird das Weltleben doch wieder zum Naturprocess, wenn consequent gedacht wird, und damit werden Kategorien auf die sittliche Welt übertragen, welche diese nicht verträgt; denn im Gebiete der Freiheit gelten andere Gesetze als in dem des natürlichen Lebens. Der philosophische Standpunkt des Vortragenden ist eben so anthropologistisch wie der Hegels. Kant hatte einen viel universelleren Standpunkt; ihm floss nicht Welt und Erde, göttliches und menschliches Leben in einander. Darum muss ich auch dem Vortragenden bestreiten, dass Kant den Menschen als Zweck der Schöpfung angesehen hat. Ebenso wenig kann ich damit einverstanden sein, wenn das Kantische Ding an sich identificirt wird mit dem Wesen der Dinge im Hegelschen Sinne. Denn das Wesen der Dinge ist bei Hegel der Begriff, als das Ansich der Erscheinung, darum erkennbar, und also nach Kant wieder nur Erscheinung. Das Kant'sche Ding an sich, von der bloss erkenntniss-theoretischen Bedeutung desselben abgesehen, ist metaphysisch das reale Urwesen der Erscheinung, von dem wir nur aussagen können, dass unsere sinnlichen Anschauungsformen und Erkenntnissbegriffe demselben nicht zukommen können.

v. Kirchmann sprach sich demnächst dahin aus: Als Vertreter der realistischen Richtung innerhalb der Philosophie kann ich zwar mit dem ersten Theile des Vortrags, welcher sich mit dem Mechanismus beschäftigt, in vielen Puncten übereinstimmen; dagegen um so weniger mit dem zweiten Theile, welcher die Teleologie behandelt und derselben eine viel höhere und weitergehende Bedeutung für das Sein des Universums und für die Erkenntniss desselben beilegt, als ich anerkennen kann. Ich lasse deshalb jenen ersten Theil bei Seite, welcher dem Vortrage auch nur mehr als Unterlage für die Begründung des teleologischen Theils dient, der die eigentliche Aufgabe des Redners befasst. Der erste Theil schliesst damit ab, dass das Universum als ein Seiendes in Raum und Zeit sich ohne Ende ausdehnt, dass aber in ihm durch die Causalität eine Verbindung zwischen den Einzelnen nach Raum und Zeit besteht und dass der Fortgang der Entwickelung lediglich durch die in der Causalität enthaltene Nothwendigkeit bestimmt werde.

Indem nun dies für ungenügend, und für keine volle Erkenntniss erklärt wird, sucht der Redner aus der mechanischen Auffassung den Zweck als eine nothwendige Folge der mechanischen Auffassung darzulegen. Den entscheidenden Anhalt dafür bieten ihm die constanten und immer wiederkehrenden

Formen in der Welt. Das Wesen derselben erkenne, wie er sagt, auch der Mechanismus an, allein seine Mittel sollen zu deren Erklärung nicht ausreichen. Der Mechanismus habe nichts Festes und biete keine Garantie für die Wiederkehr dieser Formen; insofern dies aber doch geschieht, „sollen diese Formen sein", folglich seien die Formen das Dauernde; sie seien das ideelle Prius, sie gehen dem zeitlichen Sein voraus; sie bilden damit das Ziel für das Geschehen. Alles sei für die Darstellung dieser Formen eingerichtet. Deshalb seien sie Zwecke und die Formen seien deshalb das ideell Präexistirende.

Dies ist meines Erachtens der Kernpunkt des Vortrags, aus dem die teleologische Natur der Welt abgeleitet wird. Was sich dann weiter anschliesst, insbesondere die Ordnung in der Welt, ist nur eine einfache Folge, sobald solche Zwecke feststehen. Wenn dann weiter Sein und Denken identificirt werden, so kehren hierbei nur Gedanken Hegels wieder, sie werden ebenfalls auf die Teleologie gestützt; daraus folgt dann weiter, dass die Vernunft ebenso in dem Universum ist, wie in uns und dass gerade durch diese Identität beider eine Erkenntniss der Welt uns möglich ist. Auch die Schlussbetrachtungen von dem letzten oder Endziele der Entwicklung der Welt sind davon bedingt. Indem als dieses Endziel die volle Harmonie in der Vielheit der Wesen gesetzt wird, wobei jedes Einzelne das höchste Maass seiner Vollendung erreicht, beruhen auch diese Gedanken auf dem Dasein einer allgemeinen nach Zwecken wirkenden Vernunft, welche die Welt durchdringt.

Wenn so der ganze zweite und wichtigste Theil des Vortrags auf jenen Stellen beruht, wo aus den constanten Formen das Dasein von Zwecken abgeleitet wird, so ist dieser Kernpunkt vor allem zu prüfen.

Hier ist nun schon der Begriff des „Constanten" sehr relativ. Die neuere Naturforschung erkennt ihn nicht an, indem sie die Arten leugnet. In der That muss man erst den Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen einführen, um eine gewisse Anzahl von Bestimmungen in den einzelnen einander ähnlichen Exemplaren als zu deren Begriff gehörig zu behaupten und den andern, als zufällig, davon auszuschliessen. Aber das Wesentliche und Unwesentliche ist ja selbst nur eine Beziehung, die von dem abhängt, was dem Menschen am meisten interessirt. Deshalb hat schon Locke behauptet, dass es von den natürlichen Dingen keine festen Begriffe gebe. Dem einen Menschen sind seine dunklen Haare, seine schwarzen Augen, sein männliches Geschlecht so wesentlich, wie dem andern die blonden Haare, die blauen Augen und das weibliche Geschlecht. Alle diese Dinge, bis in das kleinste, sind in jedem Menschen von der

Totalität seiner Natur abhängig und keins kann daher als unerheblich zurückgestellt werden. Habe ich also kein Recht, diese Varietäten als unwesentlich zu ignorieren, so fällt schon deshalb der Begriff der constanten Formen. Daraus erklärt sich denn auch, dass noch bis heute keine unterscheidenden Merkmale zwischen Thier und Pflanze haben aufgestellt werden können; und wenn zwischen manchen Organismen die Uebergänge und die überleitenden Glieder jetzt fehlen, so erklärt die neuere Naturwissenschaft dies leicht aus dem Aussterben derselben in Folge des Kampfes ums Dasein und der Zuchtwahl. Auch ergiebt die Paläontologie, dass eine grosse Zahl von Formen in früheren Perioden auf der Erde bestanden hat, welche jetzt nicht mehr bestehen. Selbst am Himmel finden sich keine constanten Formen, da aus den Nebelflecken sich Sonnen, Doppelsonnen, Planeten, Kometen u. s. w. in der verschiedensten Weise fortwährend auf dem einen Punkte bilden und auf dem andern untergehen. Sonach kann das Dasein „constanter Formen“ im Universum erfahrungsmässig nicht anerkannt werden; es ist solche Annahme schon ein Stück Idealismus, welcher mit der Apriorität seiner Begriffe sich hier eindrängt, ehe noch das Recht dazu nachgewiesen worden ist.

Wenn indess auch solche Formen für gewisse Perioden und für eine Anzahl von Merkmalen bestehen sollten, so können sie doch ohne Hilfe der Teleologie von der modernen Naturwissenschaft erklärt werden; ich brauche nur an die Principien des Kampfes um das Dasein, der Zuchtwahl und der Vererbung zu erinnern, die seit Darwin eine so hohe Bedeutung erlangt haben. Ich bin weit entfernt mit diesen Prinzipien schon das Letzte für erreicht zu halten; so bedarf das Princip der Vererbung noch einer viel tieferen Begründung und Zergliederung; aber der Weg ist damit wenigstens angezeigt und eine Menge von Erscheinungen in der Natur, die man bis dahin ohne Annahme von Zwecken einer wirkenden Vernunft nicht erklären zu können meinte, ist dadurch auf das überraschendste rein durch die Causalität verständlich gemacht worden.

Aber selbst abgesehen davon, dass die neuere Naturwissenschaft den Zweck in vielen Erscheinungen bereits durch die Causalität zu ersetzen im Stande gewesen, ist nicht abzusehen, wie man aus solchen blossen „constanten Formen“ überhaupt zu einem Zwecke gelangen will. Der Zweck ist nur eine Besonderung der Causalität. Während Ursache und Wirkung wie innerhalb des Seienden und ohne ein Wissen vor sich gehen können, ist der Zweck eine Causalität zwischen Wissen und Sein, bei der der Wille die Vermittelung bildet. Es wird Etwas zunächst vorgestellt; es tritt dann der Wille hinzu, dass dieses Etwas wirklich werden solle und in diesem Willen ist zugleich

die Macht gesetzt, eine Anzahl von Bewegungen, die vorgestellt werden durch den Körper und seine Glieder, zu verwirklichen; das Wissen kennt nur die causale Reihe, welche, mit dieser Bewegung der Glieder beginnend, zuletzt zu der Verwirklichung des gewollten Etwas führt und so wird durch den Willen mittelbar dieses Etwas verwirklicht. Hiernach ist bei dem Zweck das Wollen, dass ein vorgestelltes Etwas wirklich werde, die Ursache und diese Verwirklichung des vorgestellten Etwas die Wirkung. Der Zweck ist also nichts von der Causalität an sich Verschiedenes, sondern nur ein Ueberrest derselben, indem bei ihm die Ursache im Vorstellen und Wollen, die Wirkung dagegen im Seienden liegt. Der Unterschied der Wirkung von der Ursache liegt sonach bei dem Zwecke nicht in dem Inhalte beider, sondern nur in der Form; die Ursache des vorgestellten und gewollten Etwas hat denselben Inhalt, wie die Wirkung oder das verwirklichte Etwas; nur ist dieser Inhalt in der Ursache in der Wissensform und in der Wirkung in der Seinsform; während bei der einfachen Causalität, z. B. zwischen Stoss und Bewegung, Ursache und Wirkung beide ein Seiendes sind, aber auch beide im Inhalte verschieden sind.

Wenn dies der Begriff des Zweckes ist, so erhellt, dass er ohne ein Wissen und Wollen nicht möglich ist; im blossen Sein ist nur die einfache Causalität vorhanden. Nun sagt der Vortrag: „insofern die constanten Formen wiederkehren, sollen sie sein; folglich sind sie das ideelle Prius; sie gehen dem Sein voraus; folglich sind sie das Ziel oder der Zweck, für welchen der Mechanismus nur das Mittel ist.“ Hier sieht jedermann, dass in dem „Sollen“ gerade das schon gesagt wird, was erst begründet werden soll, nämlich der Zweck. In jedem Sollen ist beides ein vorgestelltes Etwas, und ein Wollen, dass es wirklich werde; also schon alles das gesetzt, was die unterscheidende Besonderung des Zweckes gegen die einfache Causalität ausmacht.

Und wenn man nun fragt: wo kommt auf einmal dies Sollen her? so zeigt sich, dass dasselbe rein deshalb gesetzt wird, „weil die constanten Formen wiederkehren“. Allein diese Wiederkehr führt doch nur darauf, dass dieselben Ursachen wieder aufgetreten sind, welche diese Formen als Wirkungen haben wiederkehren machen. Die Schwierigkeit könnte oft höchstens in der Complication vieler Ursachen liegen, die zur Darstellung dieser Form nöthig sind; man könnte sagen, diese Complication ist so gross, dass der Mechanismus allein sie nicht erklären kann. Allein selbst wenn man hier gleich den schwierigsten Fall nimmt, die Fortpflanzung innerhalb der Organismen, so ist ja schon in den erzeugenden Eltern als Ursachen diese Complication vorhanden und es kommt nur darauf

an, den Uebergang dieser Complication in das Erzeugte zu erklären. Dazu sind aber schon bedeutende Anfänge gemacht worden und so wie es neuerlich gelungen ist, die Verdauung, den Stoffwechsel, die constante Wärme u. s. w. in dem Leben der Thiere zu erklären und auf einfache physische und chemische Gesetze und Kräfte zurückzuführen, so lässt sich auch hier ein sicherer Fortschritt auf Grund des einfachen Causalitätsprinzips mit Sicherheit erwarten.

Man kann aber auch sagen: Was ist mit dieser Setzung eines Zweckes für die Erkenntniss der Welt gewonnen? Der Vortrag enthält sich streng, auf die nähere Natur des von ihm gesetzten Zweckes einzugehen. Von einem Willen wird nichts gesagt, es wird nur von der Vernunft, dem *Nóος* des Anaxagoras, gesprochen, der in der Welt herrschen soll und der also wohl auch diese Zwecke, als das Vernünftige, in sich enthält. Wenn man frägt, wie verwirklicht diese allgemeine Vernunft ihre Zwecke? so fehlt die bestimmte Antwort; man kann nur aus dem Fortgang des Vortrages, wonach Wissen und Sein identificirt werden, entnehmen, dass eine solche Verwirklichung der Zwecke schon durch ihr Dasein innerhalb der allgemeinen Vernunft von selbst gegeben ist und dass die besondere Verwirklichung derselben nur die eigene Operation des Wissens ist, welche sein Gedachtes sich selbst zu einem Aeussern macht. Indess wenn dies bloss eine Operation innerhalb des Wissens selbst ist, so sind dann alle jene Zwecke und constanten Formen, welche die Welt bietet auf einmal in der allgemeinen Vernunft enthalten und es bleibt dann unerklärt, wie überhaupt eine zeitliche Entwickelung, ein Fortschritt im Sein herauskommen soll, da in der allgemeinen Vernunft das Endziel ja bereits ebenso klar enthalten ist, wie der Anfang und man also gar nicht absieht, weshalb sie nicht gleich dieses Endziel sich selbst äusserlich setzt und damit sich die ganze Mühe der Entwicklung erspart. Es sind dies ähnliche Bedenken, wie die, welche der Philosophie des Unbewussten entgegenstehen. E. v. Hartmann geht allerdings nicht so weit, Sein und Wissen zu identificieren; indem er in seinem All-Eins dem Wissen einen Willen als zweites Attribut hinzufügt, ist es dieser, welcher das Gewusste in das Sein umsetzt, allein auch hier bleibt die Schwierigkeit, dass der an sich unvernünftige Wille doch eine zweckmässige Auswahl des bloss Vorgestellten bei dessen Verwirklichung treffen muss; und wenn v. Hartmann diese Schwierigkeit damit zu umgehen versucht, dass er auch die Entwicklung innerhalb des Wissens des All-Eins allmählich erfolgen lässt, so widerspricht das einmal der Zeitlosigkeit seines All-Eins und auch dem Begriff des Endzweckes, welcher offenbar schon klar gewusst werden muss, wenn auch nur inner-

halb des Wissens eine zweckmässige Entwickelung der Mittel zu Stande kommen soll.

Ich kann deshalb nicht anerkennen, dass durch den Vortrag irgend ein Beweis für das Dasein einer die ganze Welt durchdringenden und sie nach einem Endziele zweckmässig leitenden Vernunft geführt worden ist. Eine solche Annahme bleibt nach wie vor eine Hypothese, für die nichts spricht, als das wissenschaftliche Gefühl, was nach Einheit und Harmonie in der Welt verlangt, und diesen Wunsch an die Stelle von Beweisen setzt; es ist ein Rest von dem Gott in der Religion und ein Stück von Anthropomorphismus, welches man weil es uns als das Vollkommenste erscheint, auch dem Universum als das Höchste. aufbürden möchte.

Dabei kann man schliesslich noch fragen was würde diese Hypothese, selbst wenn sie wahr wäre, der menschlichen Erkenntniss helfen? Ich kann nicht die mindeste Anweisung oder Erleichterung dafür in ihr finden. Jene Zwecke, mit denen sie so gross thut, sind nicht unmittelbar erkennbar; wir müssen nach wie vor mittelst der Beobachtung und Deduction die einfachen Kräfte, Elemente und deren Gesetze zu erforschen suchen, und erst wenn wir hier durch den Begriff der Causalität einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen erkannt haben, können wir uns hinterher auf das hohe Pferd setzen und diese Wirkungen für Zwecke erklären, die schon vor ihrem Dasein in der allgemeinen Vernunft bestanden haben. Eine solche Umkehrung ist zwar ausserordentlich einfach, allein sie führt auch nicht einen Schritt in der Erkenntniss dessen weiter, was auf inductivem Wege gewonnen ist und hat die grosse Gefahr in sich, dass sie, um Erklärungen bieten zu können, schon da zur Annahme von Zwecken verführt, wo die einfache Causalität noch nicht hat so blosgelegt werden können, um den ganzen Vorgang als einen ebenso natürlichen, wie das Fallen des Steines darzulegen.

Dies gilt insbesondere für das, was der Vortragende als den Endzweck der Welt hingestellt hat. Dieser Zweck soll in der vollen Harmonie zwischen der Vielheit der Wesen, wobei jedes einzelne seine höchste Vollendung erreicht, bestehen. Dies klingt allerdings erhaben; allein dieser Endzweck hat keinen Inhalt, sondern bewegt sich in lauter Beziehungsformen. Was ist Harmonie? Was ist Vollendung oder Vollkommenheit? Die Dissonanzen sind der Harmonie ebenso unentbehrlich, wie die Consonanzen; die Schachfiguren bei einer Partie stehen mitten im Kampfe auf der Seite des Siegenden ebenso in Harmonie, wie bei dem Beginn des Spiels und doch besteht äusserlich dann die grösste Verwirrung derselben. Wenn der Zustand des Weltalls in jedem Jahre ein Element bildet, was das Mittel zur Verwirklichung

dieses Endzieles ist, so steht der Zustand der Welt in jedem Moment seit ihrem Beginn in Harmonie, nicht nur mit ihrem Endziel, sondern deshalb auch mit sich selbst und dasselbe gilt auch dann für das Individuum und die Harmonie erweist sich als eine leere Beziehungsform, unter die jedweder Inhalt gebracht werden kann, je nachdem ich das Ziel setze.

Hiermit musste wegen vorgerückter Zeit die Discussion geschlossen werden und behält sich Dr. Lasson die Entgegnung auf diese Einwendungen für einen späteren Vortrag vor.

II.

Die Principien des kritischen Idealismus.

Vortrag

gehalten in der Sitzung vom 31. October 1874

von

Dr. Frederichs.

Den Beschluss der geehrten philosophischen Gesellschaft im Verlaufe des Winters die Principien des Realismus und Idealismus zu erörtern, habe ich so aufgefasst, dass nicht bloss das erkenntnisstheoretische Princip entwickelt, sondern auch ein kurzer Abriss der auf demselben beruhenden philosophischen Weltanschauung gegeben werden sollte. Von dieser Auffassung der Aufgabe werde ich die Principien des kritischen Idealismus in der heutigen Sitzung erörtern.

In herkömmlicher Weise werden drei Formen des Idealismus unterschieden: der dogmatische, der kritische oder transcendentale und der absolute Idealismus oder die sogenannte Identitätsphilosophie. Es wird sich zeigen, dass die Eintheilung im Grunde erschöpft ist, wenn man lediglich den dogmatischen von dem kritischen Idealismus unterscheidet; denn der absolute Idealismus ist nur eine Modification des dogmatischen. Das allen Formen des Idealismus zu Grunde liegende Princip ist, dass nicht von Gott und Welt ausgegangen wird, um zum Selbstbewusstsein zu gelangen, sondern vom Selbstbewusstsein aus, um Gott und Welt zu erklären. Das Ich ist der ideale Mittelpunkt des Ganzen; mit der Selbstgewissheit des Ichs ist das Princip aller Wissenschaft gewonnen, und es kommt nur darauf an, in welcher Dignität sich das Ich erfasst und im Selbstbewusstsein ergreift, ob als das Höchste und Concreteste, oder ob nur als Moment. Dieser Standpunkt war bei den Idealisten des Alterthums unbefangen und unreflectirt, kam zum klaren Bewusstsein in Descartes, ward für die Erschei-

nungswelt zuerst von Berkeley mit grossartigem Blick entwickelt und fand durch Kant seinen tiefsten und umfassendsten Ausdruck. Das idealistische Grundprincip kann nicht mehr für die Wissenschaft verloren gehen, von demselben muss jede wahre Philosophie ausgehen; es muss ein jeder, der zur philosophischen Besonnenheit durchdringen will, dasselbe bis in seine extremsten Auswüchse denkend durchdrungen und durchschaut haben. Wenn nun aber der Ausgangspunkt aller jener drei Formen ein gleicher ist, so ergiebt sich doch sofort ein wesentlicher Unterschied zwischen dem dogmatischen und kritischen Idealismus. Der erstere setzt unkritisch voraus, dass dies menschliche, reine Denken ein das Absolute vollständig erkennendes sei, dass überhaupt nur im reinen Denken Wahrheit, und die Welt der Erscheinungen Schein sei. Von diesem dogmatischen Standpunkt aus ist geschichtlich entweder dann das erkannte Absolute von der Erscheinungswelt getrennt, für sich hingestellt, und als Idealwelt hypostasirt, und also dualistisch als ein Transcendentes aufgefasst worden, oder es ist als Substanz der Erscheinungswelt immanent gesetzt, und damit das Dogma aufgestellt, dass das Sein identisch mit dem menschlichen Denken sei, also Göttliches und Menschliches sich deckten. Der dogmatische Idealismus der früheren Zeit ward überwunden durch den Kriticismus; aber die aus diesem hervorgegangene Identitätsphilosophie war ein Rückfall in den alten Dogmatismus, ein Zurückgreifen auf Aristoteles und Spinoza, eine grossartige Reaction der dogmatischen Philosophie dem Kriticismus gegenüber. Allem Dogmatismus in der Philosophie gegenüber macht der kritische Idealismus vor allem sein erkenntniss-theoretisches Princip geltend, welches kurz dahin lautet, dass das reine, widerspruchslose Denken kein absolutes Erkennen ist, dass Denken und Erkenntniss sich nicht decken. Um diese Begriffe festzustellen, und um die Grenzen und den Umfang unseres Erkenntnissvermögens und die Bedingungen unseres Erkennens zu bestimmen, ist der kritische Idealismus in seinem fundamentalen Theile Wissenschaftslehre. Bekanntlich hat Hegel das erkenntniss-theoretische Verfahren des Kriticismus verspotten zu müssen geglaubt; er kommt mehrfach darauf zurück, wobei er sich immer des Witzes bedient von dem Scholasticus, der schwimmen lernen wollte, bevor er ins Wasser gehe. Allein abgesehen davon, dass er bei dieser Beurtheilung schon sein Dogma von der Identität des Denkens und Seins und der dialektischen Bewegung desselben zu Grunde legt, so ist jener Spott hervorgegangen aus einer gänzlichen Verkennung der erkenntniss-theoretischen Seite des Idealismus. Wir können allerdings erkennen, ohne eine Erkenntnisstheorie vor uns zu haben, wie wir sprechen können,

ohne Grammatik, urtheilen ohne Logik, hören ohne Akustik zu kennen, aber trotzdem sind diese Wissenschaften ebenso wenig überflüssig wie die Erkenntnisstheorie. Es sollen vielmehr dadurch die Denkformen und Erkenntnissbegriffe zum Bewusstsein gebracht und kritisch die Grenzen unseres (menschlichen) Erkennens vom absoluten Wissen unterschieden, und es soll bestimmt werden, wo das Erkennbare für uns aufhört und das Denkbare und annähernd Wissbare beginnt. Der kritische Idealismus geht somit von einer Thatsache aus: es giebt ein Wissen, worauf beruht es und welches sind die Bedingungen. Zunächst ist daher in der Wissenschaftslehre eine Theorie der Sinneswahrnehmungen und -Empfindungen nothwendig, des äusseren wie innern Sinnes, ein Gegenstand, welchen der dogmatische Idealismus zu untersuchen unterlässt, oder wenigstens unkritisch behandelt, weil ihm die sinnliche Unmittelbarkeit das Unwahre, das Trügerische, Verworrene oder Schein ist, welche erst durch das vermittelnde Denken zur Wahrheit wird. Allein die kritische Untersuchung der Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen ist ein überaus wichtiger Theil der Erkenntnisstheorie, besonders auch dem empirischen Realismus gegenüber, der unkritisch allen Inhalt der Seele von aussen kommen lässt. Hier tritt uns nun die Thatsache entgegen, dass die Lehre des kritischen Idealismus von den sinnlichen Wahrnehmungen im Ganzen mit den Resultaten der Naturwissenschaften übereinstimmt. Mag der Ausdruck allerdings Anlass zu Missverständnissen gegeben haben oder noch geben: der Satz Kant's, dass die Materie unserer Vorstellungen die äusseren Reize und Eindrücke oder die Wirkungen einer transcendenten Ursache geben, die Form aber der Intellect, findet durch die Naturwissenschaft seine volle Bestätigung, wogegen sich der empirische Realismus vergebens zu wehren sucht: die Welt der materiellen Erscheinungen löst sich auf in Molecularbewegungen. Das percipirende Ich empfängt durch diese nach nothwendigen Gesetzen erfolgenden Bewegungen, durch Aether- und Luftbewegungen, Reize sehr mannigfacher Art als Wirkungen auf die sensiblen Nerven, Bewegungen, welche sich bis zum Gehirn fortsetzen, ebenso wie die Willensäusserungen durch das Medium der motorischen Nerven bis an die peripherischen Enden sich fortpflanzen. Nun ist es klar, dass eine Fortsetzung der Molecularbewegung immer nur Bewegung sein kann, dass die mechanische Ursache auch nur eine mechanische Wirkung haben kann. Auf diesem Wege allein also würde niemals eine geistige Erscheinung, Vorstellung oder Anschauung, zu Stande kommen. Wenn also dieser Weg allein zur Erklärung der unmittelbaren Anschauungen keine ratio sufficiens giebt; so hat mit der grössten Berechtigung der Idealismus den umgekehrten Weg

dazu eingeschlagen, nämlich vom percipirenden Ich aus. Darnach betrachtet der kritische Idealismus die Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen als ein Product des Intellects, als unbewussten Act der schöpferischen Geisteskraft, so jedoch, dass die äusseren Reize und Eindrücke die negativen Bedingungen dazu sind. Ohne die Wirkungen einer transcendenten Causalität auf das percipirende Ich, welche gesetzmässig erfolgen, zu statuiren, fällt man in einen bodenlosen Idealismus. Daraus ergiebt sich denn, dass die allgemeinen Formen aller Anschauung, äusserer wie innerer, Raum und Zeit sind, welche für unser Erkennen zugleich nothwendige Formen sind. Der vor kurzem erhobene Streit, ob diese Formen der sinnlichen Anschauung nur subjectiv oder zugleich subjectiv und objectiv seien, hat für den kritischen Idealismus insofern keinen Sinn, als es selbstverständlich ist, dass Raum und Zeit zugleich Daseinsformen für das objective Sein, d. h. für das phänomenale Sein sind, und hier ergiebt sich die grosse Berechtigung des Satzes, dass Sein und Denken, Object und Vorstellung identisch ist. Aber wir haben kein Recht diese Formen als absolut nothwendige für alle Vernunftwesen anzunehmen und ebenso wenig, dieselben auf die unendliche, absolute Substanz zu übertragen. Diese ist zunächst nur negativ zu bestimmen; es müssen derselben alle die Prädicate abgesprochen werden, welche den Erscheinungen zukommen. Wenn man in Bezug auf diese Ansicht den kritischen Idealismus auch den subjectiven nennt, so ist das so weit entfernt, ihm zum Vorwurfe zu gereichen, dass es ihm vielmehr wegen der Besonnenheit, mit welcher er verfährt, zum Lobe angerechnet werden muss. Denn er bleibt gerade durch diese kritische Besonnenheit bewahrt vor dogmatischen Orakeln über das Absolute und Unendliche. Unser Erkennen und Wissen ist etwas Subjectives, wirklich erkennen wir nur räumlich-zeitliches Dasein. Wer diese Grenze nicht anerkennen will, der verendlicht das Unendliche, macht das Göttliche zum Menschlichen, der geräth in alle Widersprüche, welche Kant in den Antinomien aufdeckt.

Die Theorie des kritischen Idealismus von den Sinnesempfindungen und Sinneswahrnehmungen tritt dem populären Bewusstsein, wie dem vulgären Realismus entgegen, dessen Lehren ohnehin schon mit den Resultaten der Naturwissenschaft nicht übereinstimmen. Der Geist ist keine leere Tafel, auf welcher sich die Aussendinge als Vorstellungen spiegeln, kein leeres Gefäss, in welches der Inhalt des Seins fliesst; es ist eine Gedankenlosigkeit des Sensualismus, dass die Dinge ausser uns in uns gedankenerzeugend sein sollen. Der Satz ferner, dass die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen als Vorstellungen in der Uebereinstimmung dieser mit den äusseren

Objecten besteht, ist gänzlich unhaltbar. Ich kann keine Vorstellung mit dem Object ausser mir, sondern nur mit derselben Vorstellung vergleichen, d. h. die geforderte Uebereinstimmung ist unmöglich. Nach der realistischen Theorie verhält sich der Geist im actuellen Wahrnehmen gänzlich passiv, während nach dem Idealismus der Satz: „das Ich percipirt“ heisst, es bildet die Anschauung, ist im Wahrnehmen productiv thätig, wenngleich dieser Vorgang dem Ich unmittelbar nicht zum Bewusstsein kommt. Der Idealismus legt somit dem Geiste im actuellen Wahrnehmen eine ideal bildende, schöpferische Kraft bei, welche als Vermögen latent ist, aber sofort in Thätigkeit gesetzt wird, wenn sich Stoff darbietet, d. h. die Sinnesorgane durch Licht und Schall u. s. w., also durch Molecularbewegung afficirt werden, oder das Ich durch innere Reize unmittelbar seinen Zustand oder seine Thätigkeit empfindet. Die spontane Activität des Ich's ist das positive Princip, die positive Ursache der Vorstellung, während die äusseren Einwirkungen durch eine transcendente Ursache auf die Sinnesorgane die negativen Bedingungen sind; und wenn man dieses Bestimmtwerden des Ich durch Reize von aussen oder innen Passivität desselben nennt, so ist doch das Innewerden der Wirkungen auch wieder Thätigkeit, aber im Gegensatz zu der positiven Thätigkeit des Ich negative. Beides, die negative Bedingung und die negative Thätigkeit des Ich, macht der empirische Realismus für den Inhalt der Wahrnehmungen zum positiven Princip. Aber wenn auch die Dinge auf das Ich wirken, so producieren sie doch nicht den Gedanken des Subjects; nichts anderes kann in dasselbe unmittelbar hinein denken. Damit ist der Realismus widerlegt. Wir müssen jedoch noch auf einen Widerspruch aufmerksam machen, welchen sich derselbe in der Lehre von den sinnlichen Wahrnehmungen zu Schulden kommen lässt. Es wird nämlich ausdrücklich erklärt, dass bei dem Gegensatz vom Körperlichen und dem Wissen die genaueste Erkenntniss der körperlichen Vorgänge zur Erklärung der Wahrnehmungsvorstellungen nicht ausreiche oder die Umwandlung des einen in das andere nicht verständlich mache. Trotzdem wird behauptet, die Wahrnehmungsvorstellungen seien gegeben, d. h. nicht von der Seele erzeugt. Man gesteht also ein, man wisse nicht, wie die Wahrnehmungen entstehen; die Bewegungserscheinungen könnten darüber keinen Aufschluss geben, und dennoch wird dogmatisch behauptet, von der Seele könnten dieselben nicht erzeugt werden. Wenn ich nicht weiss, wie die Vorstellungen entstehen, kann ich nicht behaupten, dass der Inhalt derselben lediglich von aussen komme, von der Seele nicht erzeugt werden könne. Allerdings entgehen die Umwandlungen der materiellen Bewegungen in die Substanz der Gedanken unserer Erkenntniss, und wir

bleiben auf Hypothesen bei der Erklärung beschränkt. Aber die idealistische Hypothese hat die grösste Wahrscheinlichkeit für sich, zumal da sie mit den physiologischen Lehren zusammenstimmt.

Wenn also nach dem kritischen Idealismus die phänomenale Welt ein Product der Wechselwirkung zwischen dem schöpferischen Ich und den Wirkungen einer transcendenten Ursache ist, so kommt zu der unmittelbaren Wirklichkeit, dem unmittelbaren Bewusstseinsinhalt die Arbeit des Geistes, um denselben nach ihm immanenten Gesetzen oder Kategorien zu vermitteln oder begrifflich zu erkennen. Wir sind somit in der Sphäre der Natur und des natürlichen Lebens, in welcher die unbedingte Geltung des Causalitätsprincips herrscht gegenüber der sittlichen Welt unter den Gesetzen der Freiheit. Unter den Kategorien oder Erkenntnissbegriffen a priori sind neben Quantität und Qualität u. s. w. vor allen die Relationskategorien der Substantialität, der Causalität und der Wechselwirkung hervorzuheben. Solche Erkenntnissbegriffe lassen sich in Urtheilen aussprechen, wie z. B. jede Veränderung muss eine Ursache haben, oder bei allem Wechsel beharrt die Substanz, bleibt das Quantum des Stoffs und der Kraft sich gleich. Diese Sätze treten mit dem Anspruch der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit für das endliche Erkennen auf, weshalb sie apriorische Erkenntnisse genannt werden können; ihre Nothwendigkeit liegt eben darin, dass ihr Gegentheil im Denken nicht zu vollziehen ist, wie z. B. dass auch nur ein Atom Materie oder irgend ein Kraft-Quantum aus dem Nichts entstehen oder ins Nichts vergehen könnte, was in seiner Nothwendigkeit aus der Erfahrung gar nicht nachweisbar wäre; es ist die Naturnothwendigkeit unseres denkenden Erkennens. Somit sind die Kategorien oder die „Beziehungen“ wie der Realismus sie nennt, nicht gänzlich inhaltslos, wenn man sie für sich gesondert betrachtet; auf die Erscheinungen angewandt erhalten sie allerdings ihren Inhalt von der Erfahrung, wohingegen sie die Erscheinungen zu einer gesetzlichen Einheit, als Natur, bestimmen, und zwar mit Nothwendigkeit, nicht willkürlich.

Diejenigen, welche behaupten, die Verstandesbegriffe, wie auch die sinnlichen Anschauungsformen, Raum und Zeit seien lediglich empirische Begriffe, und nur aus der Erfahrung abzuleiten, verwechseln den Erkenntnissgrund mit dem Realgrund. Der kritische Idealismus hat nie geleugnet, dass dieselben nicht aus der Erfahrung oder den empirischen Wissenschaften abstrahirt werden könnten. Denn ganz natürlich sind sie auf die erfahrbare Erscheinungswelt angewandt und damit complicirt; aber die Erfahrung ist nur ihr Erkenntnissgrund, nicht der Realgrund; die Erfahrung macht sie nicht, sondern

sie machen die Erfahrung; sie sind Bedingungen aller Erfahrung. Glaubt man, sie entständen lediglich aus dieser, dann täuscht man sich; denn indem man sie daraus ableiten will, setzt man sie schon voraus, d. h. sie gehen der Erfahrung im Denken voran.

Wenn vorher gesagt worden ist, dass für die Erkennbarkeit der phänomenalen Welt die Kategorien der Causalität die wichtigste ist, so will ich zunächst bemerken, dass von Kant irrthümlich die Kategorie der Substanz auf das Verhältniss von Erscheinungen zu Erscheinungen angewandt ist, wie ich in meiner Abhandlung „der phänomenale Idealismus Berkeley's und Kant's“ (Berlin 1871) nachgewiesen habe. Sodann möchte ich noch, im Anschluss an den Vortrag des Herrn Prof. Lasson in der letzten Sitzung, einige Bemerkungen über den Begriff der Causalität, d. h. der mechanischen machen. Die Naturwissenschaft hat es zunächst nur mit dem Gesetz der wirkenden Ursachen zu thun, da die Zwecke, die causae finales, geistige Ursachen sind. So wichtig aber auch das Gesetz der mechanischen Causalität für jene Wissenschaft ist, so genügt dasselbe allein für die Erkenntniss nicht einmal der phänomenalen Welt, geschweige denn wenn, wie das so oft von der Naturwissenschaft geschieht, über diese hinausgegangen wird; und wenn das Gegentheil behauptet wird, so ist dabei immer eine Subreption vorhanden, nämlich die, dass stillschweigend die Finalität oder das teleologische Princip, nur mit verändertem Namen, angewandt wird. Das zeigt sich nirgendswo eclatanter als im Darwinismus, namentlich in der Form, wie ihn Haeckel durchgeführt hat. Haeckel kommt immer wieder mit einer gewissen Emphase darauf zurück, er habe Alles nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen erklärt. Zwecke gäbe es in der Natur nicht. Was will der Darwinismus? Kurz gefasst ist er bekanntlich die Lehre, dass alle organischen Wesen sich auf natürlichem Wege, nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen entwickelt haben, und zwar aus einem Princip; die Fülle der Arten und Gattungen sind daher nicht geschaffen, sondern haben sich auf natürlichem Wege entwickelt; sie haben sich homogen entwickelt (Species) durch Vererbung, differenzirt (Varietäten) durch Anpassung. Das treibende Princip ist der Kampf ums Dasein. Fragt man nun, was ich nur im Vorbeigehen berühre, warum ein Kampf ums Dasein nothwendig sei, so wird derselbe erklärt als eine mathematische Nothwendigkeit, welche aus dem Missverhältniss zwischen der beschränkten Zahl der Stellen im Naturhaushalt und der übermässigen Zahl der organischen Keime entspringt. Man muss nun aber weiter fragen, woher dieses Missverhältniss komme, und so immer weiter im empirischen Regress. Daraus aber ergiebt sich, dass solche Betrachtungs-

weise der Wissenschaft nicht genügt. Doch dies nur nebenbei. Wenn also der Kampf ums Dasein Homogenëität und Differenzirung zu Wirkungen hat, so heisst es doch die Augen vor dem logischen Denken schliessen, wenn man nicht zunächst einräumen wollte, dass, wo Entwickelung ist, auch entwickelungsfähige Anlagen, d. h. zweckmässig eingerichtete sein müssen, dass, wo durch Generation der homogene Charakter gewahrt wird, dazu doch zweckmässige Werkzeuge vorhanden sein, und wo die Anpassung an die Umgebung im Kampf um's Dasein zur Differenzirung führt, die Organe für diese Anpassung zweckmässig angelegt sein müssen, und dass somit die Entwicklung mindestens eine Wechselwirkung verschiedener Factoren voraussetzt, womit eben der Begriff des Zwecks gegeben ist. Somit wird der Zweckbegriff nur verhüllt durch Ausdrücke wie Anpassung u. s. w. Das Leben und die Entwickelung des organischen Lebens lediglich nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen zu erklären ist auch für die Naturwissenschaft unzulänglich. Das Bestreben freilich derselben den Zweckbegriff fern zu halten ist allerdings bekanntlich aus der Furcht entsprungen, dass die Zwecke als planmässige, absichtsvolle zu leicht gefasst werden, woraus dann weiter folgt, dass man schöpferische Acte, unmittelbares Eingreifen der Gottheit zulässt, dass alles nach einem weisen Schöpferplane geordnet sei und zwar für die endlichen Zwecke der Menschen. Gegen eine solche schlechte Anwendung des teleologischen Princips wehrt sich die Naturwissenschaft mit Recht; auch die Philosophie hat diese Auffassung längst zurückgewiesen. Aber gänzlich entbehren kann jene den Zweckbegriff nicht; sie muss zu ihrem eigenen Frommen dem kritischen Idealismus folgen, der den Zweckbegriff als ein heuristisches Princip für die Naturwissenschaft als nothwendig nachweist. Nichts anderes wollte Kant, wenn er denselben als ein Princip der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der bestimmenden ansah. Erkennt man freilich Zwecke in der Natur, dann ist damit dem Gedanken das Prius eingeräumt, wie man auch thun muss.

Der kritische Idealismus kann die wirkliche Erkennbarkeit der Dinge nicht weiter ausdehnen als die Erfahrung reicht, und was mit der Erfahrung in Connex steht und mit den Gesetzen des Erkennens übereinstimmt; somit erstreckt sich die eigentliche Erkenntniss des Menschen nur auf die phänomenale Welt, weil die Gesetze unsers Erkennens an die räumlich-zeitliche Anschauung gebunden sind, und das blosse widerspruchslose Denken kein Erkennen oder gar die objective Realität des Gedankens involvirt. Das Höchste, was hier dem Geiste zum klaren Bewusstsein kommt, ist das Gesetz, d. h. die in allen Verände-

rungen sich gleich bleibende, immer wiederkehrende Art und Weise der sich unendlich modificierenden Bewegung. Hier stimmt der kritische Idealismus mit dem Realismus überein, und ist ein wirklicher Real-Idealismus. Allein die Welt ist nicht bloss Vorstellung, es giebt nicht bloss ein phänomenales Sein, sondern das Correlat der Erscheinung ist das Ansich, das reine Sein. Hier ist nun die Kategorie der Substantialität, die uns mit Nothwendigkeit im Denken auf das wesenhafte Sein leitet. Es ist ein nothwendiger Gedanke, von dem die ganze alte Philosophie ausgegangen ist, dass dieser Welt der Erscheinungen, des Wechsels und der Veränderung, ein Wesen zum Grunde liegen müsse, an welchem als dem Beharrenden, sich ewig Identischem die Veränderungen erfolgen. Der Gedanke der Substanz führt uns aber weiter zur unbedingten, absoluten Ursache, indem wir der bedingten Causalität im Denken eine unbedingte mit Nothwendigkeit entgegensetzen. Indem nun die Vernunft diese unbedingte substantielle Causalität zum Gegenstand der Speculation macht, treten wir in das Reich des Möglichen als des Denkbaren. Machen wir nun den Anspruch, das absolute substantielle Sein erkannt zu haben, so haben wir unbefugter Weise die Erkenntnissformen des phänomenalen Seins auf jenes übertragen und damit das Unendliche verendlicht. Die Vernunft, die im Dogmatismus befangen ist, glaubt das Unendliche im reinen Denken zu erkennen und unter ihren Händen verwandelt sich das absolute Sein in phänomenales Sein. Diesen dialectischen Schein hat Kant in seinen Antinomien unwiderleglich aufgedeckt. Der kritische Idealismus scheidet sich daher gänzlich von jedem dogmatischen Idealismus darin, dass er das reine widerspruchslose Denken nicht als ein Erkennen des Absoluten ansieht, und das Gedachte nicht als ein wirklich erkanntes, sondern nur als ein mögliches setzt. Ebenso unterscheidet er sich insbesondere von dem absoluten Idealismus. Indem derselbe die Erscheinungswelt in ihrer Unmittelbarkeit als das Unwahre, als Schein auffasst, und dies unmittelbare in den concreten Begriff, zur Idee erhebt, glaubt er das Wesen der Dinge erfasst zu haben, was aber nur richtig wäre, wenn wirklich Sein und Denken identisch, die dialektische Selbstbewegung des Gedankens zugleich die Selbsterzeugung des Seins wäre, und somit Göttliches und Menschliches sich deckte. Dem gegenüber behauptet der kritische Idealismus, dass das Denken nicht identisch mit dem Sein ist; denn das würde ein Identität von gänzlich Ungleichartigem sein, zwischen endlichem Denken und unendlichem, absoluten Sein. Von einer Identität zwischen Denken und Sein kann nur in der absoluten Intelligenz die Rede sein. In dieser Auffassung stimmt auch der Realismus mit dem Idealismus überein, insofern auch jener

die grosse Verschiedenheit zwischen Denken und Erkennen anerkennt wie zwischen Denken und Sein in dem angegebenen Sinne, unterscheidet sich aber wieder von demselben, insofern dem kritischen Idealismus das Denken, welches sich nicht in der Anschauung und in der Erfahrung exemplificiren lässt, keineswegs, wie dem Realismus, ein inhaltloses Spiel von Beziehungen ist, sondern ein erzeugendes, schöpferisches auf Grund der Erfahrung, und wenn es sich methodisch bewegt, ein wahrhaft speculatives. Damit erledigt sich denn auch ein Einwurf, den man gegen den Kriticismus erhoben hat, der sich aber in Wirklichkeit nur auf den empirischen Realismus bezieht. Wenn, sagt man, bloss unsere Erkenntniss so weit reicht, als die Erscheinungswelt oder die Erfahrung, so kann es wohl empirische Wissenschaften geben, aber keine speculative Wissenschaft, die es ja gerade mit dem Weltwesen und einer transcendenten Welt zu thun hat, mit dem, was in der Unmittelbarkeit des Daseins das Substantielle, das Ansich ist; der kritische Idealismus negire ja hier die Erkennbarkeit. Dieser Vorwurf trifft aber diese Lehre, wie gesagt, nicht, weil auch sie ja das reine Denken als ein schöpferisches fasst, nur nicht so, dass das Gedankensystem zugleich das absolute Sein ist. Die kritische Philosophie verzichtet aber auch ferner nicht auf die Speculation, weil in uns eine metaphysische Anlage ist, die sich entwickeln muss; denn diese will Einheit, Totalität, sodann auch aus sittlich-religiösen Bedürfnissen nicht, und endlich, weil davon ausgegangen werden muss, dass, wenn es überhaupt ein Wissen giebt, es auch ein absolutes Wissen giebt; nur das wird eingeräumt, dass nach den Schranken, die uns Menschen gesetzt sind, dies absolute Wissen in vollem Sinne für uns endliche Wesen unmöglich ist; dass aber gleichwohl jedes wahrhaft philosophische System uns der absoluten Wahrheit näher bringt, und dass es möglich sein muss, da wir ein Theil des Universums sind, annähernd wenigstens, wenn auch immer in einer gewissen Hülle, die Wahrheit zu erkennen und nach dem Satz ex ungue leonem, also aus dem Theil das Ganze zu construiren. Somit führt die Vernunft nothwendig zur Speculation, denn die Vernunft ist ein Vermögen der Ideen. Von den Ideen stellt nun der kritische Idealismus die ethische Idee in den Vordergrund: die Idee der unbedingten Causalität d. i. der Freiheit oder die Idee eines reinen sich selbst bestimmenden, autonomen Willens. Diese Idee ist die Brücke in ein Reich sittlicher Zwecke. Die Realität dieser Idee manifestirt sich durch das Sittengesetz oder das unbedingte Pflichtgebot im Subject, und ist objectiv waltend in den ethischen Sphären des Lebens. Aber hier erheben sich gerade gewichtige Einwürfe wider den Idealismus, welche auch nach einer Seite hin ihre Berechtigung haben. Es ist zunächst

der Zweifel, ob nicht eine solche Idee eine Illusion sei; denn, soweit man sich auch immer in der Erfahrung umsähe, sei keine Spur von einem so beschaffenen Willen. Erfahrungsmässig liessen sich alle Bestimmungsgründe des Willens auf Heteronomie zurückführen, von einer Freiheit des Willens, wie man sich einbilde, könne nicht die Rede sein. Eine sittliche Entwickelung, so dass wirklich die Reinheit der sittlichen Motive quantitativ grösser geworden sei, sei gar nicht nachzuweisen; wohl könnte die geistige Cultur fortschreiten, aber je verfeinerter dieselbe, um so nachtheiliger für die Sittlichkeit. Der sittlichen Entwickelung ständen hier zu grosse Schranken entgegen, welche die Menschen theils selber um sich zögen, weil sie meistens nur den Eingebungen ihrer Begierden und Leidenschaften folgten, theils durch die Natur um sie gezogen würden. Im Grossen und Ganzen bewege sich das menschliche Leben im Kreislauf, dem Naturprocess gleich. Arbeit, Mühen und Leiden sei hier unser Loos, und der Tod die Erlösung von allem Uebel. Der kritische Idealismus erkennt die Bedeutung dieser und ähnlicher Einwürfe gegen die optimistische Vorstellung von einer immer grösser werdenden Versittlichung des Menschen an und hier stimmt derselbe mit dem Pessimismus überein. Es ist das grosse und bleibende Verdienst Schopenhauers und neuerdings E. v. Hartmann's, welches sich beide um die Philosophie erworben haben, dass sie eine pessimistische Weltanschauung in durchaus begründeter Weise in ein System und damit zum Bewusstsein gebracht, gegenüber dem schlaffen und einseitigen Optimismus, der entweder in diesem Erdenleben die Menschen einer hohen sittlichen Vervollkommnung für fähig hält oder in noch schlimmerer Weise den Wahn hegt, als könne eine radicale Umgestaltung der socialen und politischen Verhältnisse einen Zustand irdischen Glückes herbeiführen. Allein der Idealismus zieht aus der pessimistischen Anschauung ganz andere Consequenzen als der einseitig festgehaltene Pessimismus. Dieser ist eben nur ein Moment in der vernünftigen Entwickelung. Der Pessimismus ist so alt, als es überhaupt menschliche Entwickelung giebt; aber er ist in der Regel doch nur die Lebensanschauung des ernsten, gereiften Alters und im Ganzen nur weniger das Leben durchschauender Geister. Der Pessimismus, einseitig festgehalten, kann niemals allgemein werden. Denn die grosse Masse bleibt ihrer Natur nach in Illusionen und glaubt an das diesseitige Glück, jagt Gütern noch, welche der Weise für reine Einbildungen und für Scheingüter hält. Es ist daher meines Erachtens auch nicht begründet, dass die Summe der Lust viel geringer sei als die der Unlust. Vom philosophischen Standpunkt aus kann man allerdings sagen, das irdische Glück sei

eine Illusion; aber ein illusorisches Glück, eine eingebildete Lust ist so lange wirkliches Glück und wirkliche Lust, als dem, der solchem nachjagt, nicht die Augen aufgehen. Da nun dies bei den Wenigsten der Fall ist, so ist der Satz, dass die Summe der Lust der Erdengeschöpfe viel grösser ist, als die der Unlust, richtiger. Der Fehler v. Hartmanns in der Abschätzung der Lust und Unlust liegt unter anderen auch darin, dass er sein eigenes Bewusstsein dem Anderer unterschiebt. Er führt z. B. das mühevolle Dasein vieler Berufsarten an, mit als Beweis des vielen Elends im Leben, und bedenkt nicht, dass das eigentlich nur besagt: wenn ich, der Philosoph, in der Haut dieser Leute steckte, dann wäre ich sehr unglücklich. Die Berechnung der Summe der Lust und der Unlust ist ferner ganz unmöglich, da die Empfänglichkeit für dieselben unendlich verschieden ist. Trotzdem bleibt die Wahrheit des Pessimismus für alle tiefer Denkenden in sofern bestehen, als dieses Erdenleben ein Leben voller Mühen und Leiden ist, dass jede relative Befriedigung nur ein kurzer Erholungspunkt ist zu neuen Mühen und Leiden. Ja der kritische Idealismus erkennt sogar die Wahrheit des ethischen Pessimismus an, welcher mehr bei Schopenhauer als bei v. Hartmann hervortritt, wenigstens in dem Maasse, dass die Menschen sich im Allgemeinen von Leidenschaften, sehr wenig von der Vernunft leiten lassen, und dass ein sittlichen Fortschritt, eine Zunahme des Quantums der Sittlichkeit in den Willensbestimmungen nicht nachweisbar ist. Nur geht natürlich unsere Ansicht nicht so weit, dass der Mensch von Natur durch und durch egoistisch ist, nach dem Satze Schopenhauer's homo homini lupus. Wenn also der kritische Idealismus, indem er ein System aufstellt, die pessimistische Anschauung in ihrer grossen Berechtigung anerkennt, so leitet derselbe doch andere Consequenzen davon ab aus dem Grunde, weil er von einem optimistischen Princip, dem der sittlichen Entwickelung nach der Norm eines autonomen Willens ausgegangen ist. Denn wenn die Realität der sittlichen Idee im Bewusstsein des Menschen nicht geleugnet werden kann, wenn das Ideal derselben aber in diesem Erdenleben nicht erreichbar, ein wirklich sittlicher Fortschritt im Ganzen auch nicht erkennbar ist, so schliessen wir daraus nicht, dass die Idee selbst eine Illusion sei, ebenso wenig, wie wir zugeben, dass nach der Identitätsphilosophie die Idee schon hier erreicht und verwirklicht ist; sondern vielmehr, dass dieses Erdenleben nur eine Stufe in dem unendlichen Process der Entwickelung des persönlichen Geistes ist, der im steten Kampf sich dem sittlichen Ideal nähert. Die Entwickelung vernünftiger Wesen gestaltet sich so als ein Befreiungsprocess, indem der heteronom bestimmte Wille sich der Willensautonomie im Kampfe mit entgegenstehenden Be-

stimmungen nähert. Denn Freiheit kann nicht gegeben, sondern muss in mühevollem Kampfe errungen werden. Der Freiheitsbegriff gehört nicht der Kategorie des Seins, sondern des Werdens an. Durch diese Auffassung ist der einseitige Pessimismus überwunden, wohl aber ist er ein berechtigtes Moment in der Entwickelung der sittlichen Idee. Die Versöhnung der Gegensätze ist eine wesentliche Aufgabe des philosophischen Begreifens. Schopenhauer und v. Hartmann lassen den Gegensatz einfach stehen und kommen nicht zur Vermittelung. Dass aber überhaupt der Pessimismus einseitig nicht festgehalten werden kann, das zeigt die Geschichte; auch leuchten bei v. Hartmann trotz seines Pessimismus doch optimistische Gedanken hindurch. Für den philosophischen Betrachter, den Weisen, erscheint, wie man anerkennen muss, das Leben, auch wenn es ein thatenreiches ist, doch im Ganzen als Leiden; aber, wenn dem auch so ist, wer vermag zu verkennen, dass die Menschen, welche sich illusorischen Genüssen und eingebildetem Glück hingeben — und das sind die Meisten — die optimistische Seite des Lebens vertreten! Wenn also v. Hartmann den Pessimismus eine Culturidee nennt, so ist dies der Optimismus ebenso sehr. Die optimistische Lebensanschauung hat in der neuern Zeit von Rousseau und Leibnitz an ausserordentlich die Culturentwickelung gefördert, wenn sie auch schliesslich, wie gesagt, in Seichtigkeit und Halbheit verfallen ist, was, wenn sie einseitig fest gehalten wird, nothwendig erfolgt. Die Einseitigkeit dieses Standpunktes liegt darin, dass man die allgemeine sittliche Vervollkommnung des Menschengeschlechts und die Möglichkeit vollendeter Glückseligkeit in diesem Erdenleben annimmt. Gleichwohl ist der Optimismus für die Entwickelung überhaupt nothwendig; er ist die List der Idee, durch welche das Culturleben ebenso gefördert wird, wie durch den Pessimismus.

Die Idee der Sittlichkeit nöthigt uns das Leben des vernünftigen Geistes als einen Freiheitsprocess anzusehen und zwar in unendlicher Entwickelung in einem Reiche der Zwecke. Da aber der kritische Idealismus nicht wie der absolute, Sein und Denken, Gottheit und Menschheit identificiert, so entsteht nach der Kategorie der Substanz die Frage, wie das Urwesen, das schöpferische und erhaltende Princip in der Welt zu denken ist. Zwei Wege scheiden sich hier in der philosophischen Speculation. Die Einen fassen das Absolute transcendent, die Anderen immanent, wobei ich ausdrücklich bemerke, dass ich von jenem transcendenten Gott des kirchlichen Dogma's gänzlich absehe, gegen welche Transcendenz mit Recht alle jene Einwürfe erhoben werden, welche man überhaupt gegen eine transcendente Gottheit erhebt. Nach Plato ist das absolute Ur-

wesen der Weltenbaumeister, der im Stoffe, der ebenso ewig ist wie er, nach seinen göttlichen Gedanken oder Ideen die Welt als ein Abbild der Idealwelt erschaffen hat. Aristoteles, der die Ideen Plato's als transcendente Hypostasen fasste, setzte dieselben als der Erscheinungswelt immanente Principien, als Begriffe. Nun aber kam es darauf an, wie die alleine Substanz zu denken ist, aus welcher sich die Dinge entwickeln. Man muss ihr alle Prädicate, welche der Erscheinungswelt zukommen, absprechen; die Substanz muss ein schlechthin einfaches Wesen sein, wie das Ich, wenn man es von allem Inhalt entleert. Aber wie kann aus einer so völlig leeren, abstracten Substanz die Fülle des Daseins sich entwickeln, aus dem abstract Einfachen das concret Mannigfaltige? Um dem Widerspruch zu entgehen fasste Aristoteles die Substanz als Dynamis, als potentielles Sein, in welchem die platonischen Ideen als ruhende Möglichkeiten vielfacher Selbstbestimmungen gefasst werden. Sobald nun dieses Sein in Bewegung geräth, entsteht mit Nothwendigkeit die Fülle der Erscheinungen. Die Bewegung ist formgebende Thätigkeit, energische Formirung (*ἐνέργεια*) der an sich formlosen Substanz, bis sie sich ausgewirkt hat und finaliter (*ἐντελέχεια*) das geworden ist, was der Potenz nach oder dem Begriffe nach (*τὸ τί ἦν εἶναι*) in ihr lag. Diese Potenztheorie ist von Spinoza und zuletzt von Hegel erschöpfend ausgebildet. Hegel fand mit Recht in dem potentiellen Sein des Aristoteles den Widerspruch, dass die abstracte Möglichkeit nicht gesetzt werden könne, da sie zugleich wirklich sei. Gegenüber der willkürlich frei gedachten Substanz des Aristoteles wies Hegel die Nothwendigkeit des Werdens durch den Widerspruch nach, der nie ruht, sondern die Substanz mit Nothwendigkeit in räumlich-zeitliches Dasein ausschlagen lässt. Das *ἓν καὶ πᾶν*, das Universum ist nach Hegel ein universeller Vernunft-Organismus, dessen Ansich in ewiger Besonderung als Anderssein zum concretem für sich Sein zurückkehrt und zwar in dem vernünftigen Bewusstsein. Es ist also die Uebertragung des organischen Lebensprocesses auf das Universum; auch die Methode, die Dialektik, beruht auf den Bewegungsmomenten der organischen Entwickelung. Denn wie der Keim das Ansich, der Begriff ist in seinen abstracten Momenten, und in ungesonderter Einheit, sich dann durch Entwickelung besondert und zum An und Für sich Sein kommt; so auch die Welt aus den abstracten Begriff durch das Anders sein zum An- und für Für sich Sein. Die Welt, sagt Hegel, ist eine Blume, die aus einem Samenkorn ewig hervorgeht. Abgesehen davon, dass der Hegel'sche Pantheismus unmöglich dem sittlich-religiösen Bedürfnisse genügen kann, und dass die Uebertragung der Gesetze des organischen Naturprocesses auf

die sittliche Welt unter den Gesetzen der Freiheit unangemessen ist, ist demselben noch der Vorwurf eines logischen Widerspruches zu machen. Das Leere, Einfache, Abstracte, Niedere soll aus sich den ganzen höhern Inhalt erzeugen. Wie kann aus dem Niedern das Höhere entstehen, und wie kann das Niedere das schöpferische und das Höhere erhaltende Welt-Princip sein?

Wenn also in der ganz abstracten Substanz der Urgrund weder des Entstehens noch des Bestehens ohne Widerspruch gedacht werden kann, so muss vielmehr die Daseinsfülle als ursprünglich gesetzt werden. Damit treten wir in eine andere Anschauung des Absoluten. Es ist unmöglich aus einer qualitativ einfachen Substanz das Viele herzuleiten: also ist das Viele das Ursprüngliche, es sind viele einfache Wesen, welche als das Beharrende und Unveränderliche der Erscheinungswelt zu Grunde liegen. An die Stelle der einen Substanz sind das Leere und das Viele unter dem Namen Atome getreten. Wir haben die Atomistik in ihren verschiedenen Modificationen von Demokrit an bis auf Herbart und Fichte. Gott ist hier entweder der Zufall oder die ewige Ordnung, sei es eine physikalische, logische oder moralische Weltordnung; es ist das formale Gesetz, welches die Welt zusammenhält. So tritt dem Pantheismus der absolute Formalismus gegenüber.

Gegen die dogmatischen Aussprüche der Philosophie, welche das Mögliche und Denkbare für das Wirkliche und Erkannte ausgiebt und den Anspruch auf absolutes Wissen des Absoluten erhebt, nach welcher die Logik zu einer Erkenntnisstheorie gemacht wird, während sie nur formale Erfahrungslogik und Theorie der Denkthätigkeit ist, erhebt sich der kritische Idealismus aus den schon angeführten Gründen, dass erstens das blosse widerspruchslose Denken nicht die objective Realität in sich schon involvirt; dass das absolute Sein nicht identisch mit dem Denken ist, und dass aus dem niedern nicht das höhere als entstanden, geschweige denn jenes als dieses erhaltend gedacht werden kann. Aber derselbe hält gleichwohl das Denken nicht für ein willkürliches Phantasiren, wenn es sich auf die intelligible Welt richtet, sondern glaubt in dem von ihm aufgestellten Weltbild oder System annähernd die Wahrheit, je nach der zeitweiligen Stufe der Entwickelung des endlichen Geistes, zu haben, wenn dasselbe mit der phänomenalen Welt oder dem Gebiet der Erfahrung übereinstimmt, Speculation und Empirie nicht im Widerspruch stehen. Somit ist also die Grundfrage die nach dem Absoluten, dem Weltwesen. Insofern nun die angegebenen Systeme gleichfalls von ihrem Standpunkt jene Frage beantwortet haben, so muss freilich deren Anspruch auf absolute Geltung ihrer Lösung zurück-

gewiesen werden, wohl aber sind in denselben Momente der Wahrheit. So ist jedenfalls die Substanz festzuhalten, aber nicht als positives, genetisches Princip, sondern als negative Bedingung für die Positionen des absoluten Princips, ebenso muss das Gesetz in seiner Nothwendigkeit aufgenommen werden. Das Universum wird gedacht als ein mechanisch-dynamischer Organismus. Aber innerhalb dieses Organismus ist das Urwesen der Wille und zwar der frei waltende Wille, ganz ähnlich wie der waltende Geist des Menschen in seiner Leiblichkeit. Wie der Wille im Menschen durch die leiseste Regung auf die Centralorgane wirkt, nach dieser Analogie denken wir uns den absoluten Geist im Kosmos thätig, als freies, schöpferisches, Weltbildendes und lenkendes Princip. Die Substanz ist die materia pura oder prima, in welcher der absolute Geist selbstständiges Sein ausser sich setzt, so dass die Substanz das Medium für den absoluten wie endlichen Geist bildet. Somit ist der absolute Geist nicht zu denken, als ein unbewusster oder blinder Wille, sondern als concreter, selbstbewusster Geist, als zwecksetzender Wille, als positive Freiheit oder Liebe, welche schafft und wirkt, ohne sich im Schaffen zu verlieren, sondern sich erhält, und dies Schaffen geschieht nicht durch Wunder gegen die Naturgesetze, sondern mittelbar durch eine unübersehbare Mannigfaltigkeit und eine complicirte Reihe von Ursachen und Wirkungen. Damit ist zugleich die wahre Transcendenz ausgesprochen. Gott ist ein transcendent-immanentes Wesen. Dass das Absolute gedacht wird nach der Analogie des endlichen persönlichen Geistes, ist selbstverständlich. Denn wir haben nichts Unmittelbareres als unsere geistige Thätigkeit und sittliche Persönlichkeit. Keine Philosophie ist im Stande das Absolute nach einer andern Norm zu denken als nach dieser.

Wenn das höchste Realprincip gewonnen ist, so hat die Philosophie von diesem aus zur Erklärung der phänomenalen Welt herabzusteigen, und das menschliche Leben in allen seinen Manifestationen, sowie das Leben im Universum, soweit die einzelnen Wissenschaften darüber Aufschluss geben, zu erklären, und somit ein universelles Weltbild oder universelle Weltanschauung zu geben. Das Beweisverfahren ist das indirecte, apagogische, die einzig zulässige Methode, um vom Höchsten aus zum Niedersten, vom Uebersinnlichen zum Sinnlichen zu kommen. Es wird nachgewiesen, dass wenn dies bestimmte Princip als Weltwesen speculativ gesetzt wird, die Erfahrung, die empirischen Wissenschaften, kurz die ganze phänomenale Welt damit übereinstimmt, dass sich aus diesem bestimmten Princip Welt- und Selbstbewusstsein am besten erklären lassen; dabei behält diese Philosophie immer die Besonnenheit, ihr Princip durch die Erfahrung zu modificiren, wenn wirklich In-

stanzen dagegen kommen. So regulieren sich Speculation und Erfahrung. Auch ist diese Philosophie keine Theosophie, wie die Hegelsche, wenn sie von dem Urgrund beginnt, sondern sie bleibt sich stets bewusst, dass das Weltbild, das System, was sie aufstellt, Product des schöpferischen Ich's ist, während Hegel sich selbst ins Absolute stellt. Auch ist dieselbe eine wahrhaft universelle Philosophie, während die Nachkantische Philosophie, namentlich Hegels, anthropologistisch ist, indem sie diese Erde und diese Menschenwelt für den Mittelpunkt des Universums hält, ausser Gott und Menschheit nichts anerkennt, ganz wie der naive Glaube der Völker, und wie der biblische Standpunkt ist. Die kritische Philosophie unterscheidet sich ferner auch von dem empirischen Realismus, der die Philosophie fasst als die allgemeinste und abstracteste Wissenschaft an der Spitze aller Wissenschaften, indem der Inhalt der einzelnen empirischen Wissenschaften stufenweis auf immer allgemeinere Gesetze gebracht wird; damit würde die Philosophie aufhören eine selbstständige Wissenschaft zu sein, geschweige denn eine speculative. Die kritische Philosophie macht nicht den Anspruch wie die Identitätsphilosophie, die Wahrheit erkannt zu haben, so dass diese gegeben ist, und nur durch methodisches Denken angeeignet zu werden braucht, sondern sie ist das lebendige Streben nach Wahrheit, Philosophie im ursprünglichen Sinne.

An diesen Vortrag schloss sich nachstehende Discussion:

Prof. Lasson sagte: Ein subjectiver Idealismus, der nicht das immer begrenzte und historisch bedingte Denken des Individuums, sondern das Denken als solches, das reine Denken, welches in der Reihe der Generationen sich als immanentes Princip im Denken der Individuen verwirklicht, für unfähig erklärt, das Sein zu begreifen, führt nothwendig zum Skepticismus, ohne irgend ein zutreffendes Kriterium für den relativen Wahrheitsgehalt der Erkenntniss angeben zu können. Die Annahme einer intelligibeln Welt hat doch nur dann einen Sinn, wenn letztere dem Intellect wirklich durchdringbar, d. h. mit der Vernunft des Menschen gleichartig ist. Das Sein dem Denken, das Denken dem Sein als vollkommen fremdartig gegenüber stellen, heisst jede wissenschaftliche Erkenntniss unmöglich machen, es ist ein Widerspruch, dann irgend etwas zu behaupten und dieser Dualismus von Denken und Sein widerlegt sich selbst, indem er ausgesprochen wird. Der Vortragende legt hohen Werth auf den indirecten Beweis, was sagt er damit anders, als dass das im Denken Unvereinbare ebenso unvereinbar im Sein ist. Daraus folgt, dass das Denknothwendige auch das Seinsnoth-

wendige ist, und das ist der Standpunkt des absoluten Idealismus. Der Vorwurf Dogmatismus zu sein, trifft diesen nicht, er ist vielmehr der rechte Kriticismus, nur, dass er in diesem nicht stecken bleibt, sondern ihn zu überwinden sucht. In der That erlangt das Unternehmen durch Denken die Grenzen und den Wahrheitsgehalt des Denkens auszumessen, einen Sinn nur durch das Vertrauen zum Denken, dass es sich der Wahrheit bemächtigen könne, und im logischen Sinne fortschreitend auch nothwendig bemächtige. Aus dem Leeren treibt der absolute Idealismus das Volle doch immer deshalb hervor, weil im Leeren das Volle schon enthalten ist. Sonst kann es überhaupt keine Entwickelung geben, weder im Denken noch im Sein. Höchst werthvoll ist das vom Redner Gebotene insbesondere dadurch, dass es wirklicher Idealismus ist, und durch die Betonung des Primats der praktischen Vernunft. In Vielem kann man auch vom Standpunkt des Idealismus mit demselben übereinstimmen. Der Satz von den Dingen als Erscheinungen und der Satz von der objectiven Wahrheit desselben sind nicht widersprechend; man muss nur den Begriff der objectiven Erscheinung festhalten. Kriticismus und subjectiver Idealismus sind ein nothwendiges Moment in unserm durch Kant und die Physiologie der Sinne erzogenen Denken; aber das Letzte und Höchste sind sie nicht, weil das Vertrauen zur Vernunft und zur Denkbarkeit des Seins ihre Voraussetzung und bei consequentem Denken auch ihr Resultat ist.

v. Kirchmann sagt: Kant, der Begründer des kritischen Idealismus erkennt zwar neben dem Wissen ein Seiendes an, das Ding an sich; allein es ist nach ihm dem Menschen völlig unerkennbar. Alles, was der Mensch für ein Seiendes nimmt, sind nur Bestimmungen, welche er den Formen seines Wissens entnimmt und den Dingen an sich überzieht. Dies gilt nicht bloss für die materiellen Eigenschaften der Farben, Töne u. s. w., worin ihm die moderne Naturwissenschaft beistimmt, sondern auch von der Gestalt, Grösse und Bewegung der Dinge, sowie von Raum und Zeit überhaupt. Ja der Mensch erkennt sich selbst nicht einmal. Alles, was die innere Erfahrung ihm von sich und den Zuständen seines Wissens, Fühlens und Begehrens bietet, sind nur Erscheinungen, hinter denen das wahre Ansich, das wahre Ich uns verborgen bleibt. Ich halte es daher für bedenklich, Schopenhauer's und Hartmann's System zu dem kritischen Idealismus zu rechnen, wie der Herr Vortragende gethan. Schopenhauer stimmt nur für die körperlichen Dinge mit Kant, dagegen ist ihm der Wille, womit er auch die Gefühle befasst, das wahre Ding an sich und der Mensch kann deshalb das wahrhaft Seiende erkennen. Nach Hartmann ist nur das unbewusste All-Eins raum- und zeitlos, aber durch seine Thätig-

keit erzeugt es Raum und Zeit und Individuen, welche damit wirklich sind. Ich beschränke mich deshalb auf Kant, dessen Lehren der Redner auch wesentlich gefolgt ist. Hier ist zunächst zu rügen, dass Kant für das Dasein der sogenannten Dinge an sich gar keinen Beweis erbracht hat. Er setzt ein Sein ausserhalb des Wissens als selbstverständlich voraus, wie dies auch alle Systeme vor ihm gethan haben, und stellt sich zunächst zur Aufgabe, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der in den Wissenschaften thatsächlich vorhandenen Gesetze zu erklären. Da Kant richtig erkannte, dass dies aus der Erfahrung unmöglich sei, weil diese immer nur Einzelnes bietet und auch die inductive Ableitung von Gesetzen daraus nie die wahre Allgemeinheit erweist, so suchte er, durch Hume's Vorgang verleitet, die Erklärung dadurch zu gewinnen, dass er alle den Dingen anhaftenden Eigenschaften für die Zuthaten der menschlichen Seele erklärte. Dies soll nicht bloss für den Raum und die Zeit mit ihren mannigfachen Gestaltungen gelten, sondern auch für die Grundbegriffe des Denkens; alles dieses sind nur Formen der menschlichen Sinnlichkeit und des Denkens, mit welchen dieses die Dinge an sich bekleidet. Nur daraus erklärt sich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der in den Wissenschaften vorhandenen Gesetze. Weil der Mensch nach Erfahrung und Festigkeit im Geschehen verlangt, so benutzt er die in seiner Seele ursprünglich liegenden Kategorien der Substantialität, der Causalität u. s. w., um das durch die Wahrnehmung gebotene Einzelne mit einander zu verbinden, gewinnt so die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, deren er zur Erfahrung nicht entbehren kann. Gegen diese Lehren lassen sich vorzüglich drei Gründe geltend machen. Erstlich kann die Bestimmtheit und Gleichheit der einzelnen Erfahrungen, wie sie bei allen Menschen besteht, daraus nicht erklärt werden. Wenn das Ding an sich mit all' den Eigenschaften, welche der Mensch ihm beilegt, nicht das Mindeste zu thun hat; wenn zwischen beiden durchaus keine Verbindung besteht, sondern die Eigenschaften nur von dem Menschen aus dem Vorrath seiner Seele, dem einzelnen Dinge an sich, wie ein Kleid überzogen werden, so ist es unbegreiflich, wie z. B. alle Menschen diese Billardkugel für rund und weiss erklären u. s. w. Zweitens kann die strenge Allgemeinheit der mathematischen Lehrsätze aus Kant's Hypothese nicht abgeleitet werden, denn auch die bloss innerlich construirte Figur und die sogenannte reine Anschauung bleibt immer eine einzelne. Der an dieser einzelnen Figur geführte Beweis gilt daher auch, wenn der Raum nur eine Form der Sinnlichkeit ist, nur für diese Figur und nicht für alle, die unter denselben Begriff fallen. Drittens ist die Nothwendigkeit, welche nach Kant der Mensch sich durch Benutzung der Kate-

gorien für die Erfahrung selbst zurecht macht und auferlegt, keine Nothwendigkeit mehr. Denn was man sich selbst auflegt, um einem Wunsche zu genügen, kann man wieder beseitigen und es ist nicht jenes eiserne Band, was in der Nothwendigkeit als für den Menschen unzerreissbar gedacht wird. Viele andere Bedenken gestattet die Zeit nicht zu erwähnen. Im Allgemeinen ist für den menschlichen Trieb nach Erkenntniss und Wahrheit kein System trostloser, als das des kritischen Idealismus Kant's. Der subjective Idealismus Fichte's ist es weit weniger; indem dieser das Ding an sich beseitigte, verschwindet das Seiende völlig und der Mensch kann sich mit seinem Wissen begnügen. Aber Kant lässt eine wirklich seiende Welt bestehen, nur soll der Mensch nicht im Stande sein, sie zu erkennen. Kant hat auch das Trostlose seiner theoretischen Philosophie selbst gefühlt, und deshalb Hülfe in seiner „praktischen" Vernunft gesucht, womit er aber nur in die gröbsten Widersprüche gerieth.

Hierauf entgegnete Dr. Frederichs: Dem Herrn Prof. Lasson erwiedere ich, dass, wenn der kritische Idealismus wirklich von solchen Voraussetzungen ausginge, wie er meint, so müsse allerdings das Resultat Skepticismus sein. Allein es ist das eine nicht treffende Auffassung des kritischen Idealismus. Derselbe lehrt ausdrücklich die Identität des Denkens und des phänomenalen Seins; auch leugnet er keineswegs absolutes Wissen, ebensowenig die Erkennbarkeit des Absoluten, aber wohl die absolute Erkennbarkeit für uns Menschen. Das ist kein unvereinbarer Dualismus. Der kritische Idealismus hat zum Denken das grösste Vertrauen, wenn es sich um Vertrauen handelt, denn das Denken ist für ihn ein schöpferisches. Was die Behauptung betrifft, der Kriticismus sei nur ein Moment des absoluten Idealismus, so ist das allerdings vom Hegelschen Standpunkt aus richtig. Aber ich habe von der ganzen nachkantischen Philosophie eine andere Ansicht; für mich ist namentlich die Philosophie Hegel's ein Rückfall in die Substanzlehre von Aristoteles und Spinoza, welche der Kriticismus überwunden hat. Die Philosophie Fichte's, Schelling's und Hegel's sind einseitige Entwickelungen aus dem universellen Geist der Kantischen Philosophie; Beweisgründe für diese Behauptung habe ich in meinem Vortrage einige gegeben; aber ich gebe gern zu, dass dieselben nicht ausreichen; dazu bedarf es einer ausführlicheren Auseinandersetzung. — Von dem Herrn v. Kirchmann hätte ich erwartet, dass derselbe auf meine Einwürfe gegen den Realismus geantwortet hätte. Er hat es aber vorgezogen Kant zu kritisiren und es bedenklich gefunden Schopenhauer und Hartmann zu den kritischen Idealisten zu rechnen. Das ist ein Missverständniss; ich bin weit entfernt Schopenhauer noch viel weniger Hartmann als kritische Idealisten anzusehen, von denen

der letztere den Kriticismus Kant's absoluten Illusionismus genannt hat. Ich habe nur die Skizze einer philosophischen Weltanschauung auf Grund der Principien des kritischen Idealismus gegeben und da bin ich wohl berechtigt, auf begründete Anschauungen hinzuweisen, welche aus dem Boden der Kantischen Lehre hervorgewachsen sind; der Pessimismus ist ein Moment in der universellen Anschauung des kritischen Idealismus. Was die Auslegung des Kantischen phänomenalen Idealismus durch Herrn v. Kirchmann betrifft, so ist sie nach meiner Meinung nicht im Geiste Kant's, sondern ungefähr so, als wenn Jemand von Locke's Standpunkt aus Kant kritisirt. Herr v. Kirchmann vermisst in dem von Kant nachgewiesenen apriorischen Factor unserer Erkenntniss die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, welche Kant daraus ableitete. Das ist richtig, wenn man das Anschauen wie das Denken als rein willkürliche Thätigkeiten betrachtet; aber beide Seiten des Geistes haben die Seite der Naturbestimmtheit an sich. Mit derselben Naturnothwendigkeit, wie sich die Sprache entwickelt, mit derselben Nothwendigkeit erfolgt auch das ursprüngliche Anschauen und Denken, weil eben in Allen dasselbe ursprüngliche, identische Ich ist. Was den Trost betrifft, den eine Philosophie verleiht oder nicht verleiht, so beginnt nach meiner Ansicht die Trostlosigkeit der nachkantischen Philosophie mit der Leugnung des Dinges an sich durch Fichte.

Hiermit schloss die Discussion.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.

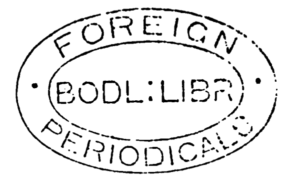
VERHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.



ZWEITES HEFT.

Inhalt: **Professor Michelet,** Ueber Ideal-Realismus.
Dr. Lasson, Ueber das Problem der Materie.

LEIPZIG.
ERICH KOSCHNY.
(L. HEIMANN'S VERLAG.)
1876.

I.

Ueber Idealismus und Realismus.

Vortrag,

gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin am 27. März 1875.

von

Professor Dr. **Michelet.**

Wenn wir den Idealismus und den Realismus durch die Copula und verbinden, so sind es Zwei. Dasselbe tritt ein, wenn es heisst, man wolle das Verhältniss des Idealismus zum Realismus angeben. Denn auch zu einem Verhältnisse gehören Zwei, die in Beziehung auf einander stehen. Nun sind es auch offenbar im gemeinen Bewusstsein zwei Begriffe, die einen schroffen Gegensatz bilden. Wenn dagegen die Philosophie behauptet, sie seien absolut eins, *res* und *idea,* Begriff und Sache gar nicht von einander zu trennen, so hört man leicht den Einwand: „Ja, absolut! Im Absoluten sind freilich alle Kühe schwarz. Im Absoluten ist Alles Eins." Und das hat Einer der Jenaer Freunde dem andern, als sie am Anfang dieses Jahrhunderts die neuere Deutsche Philosophie, die Philosophie des Absoluten gründeten, zugerufen. Wenn Schelling aber die Gegensätze nur in die Einheit zusammenwarf und ihr Auseinandertreten nur für etwas Ideelles ansah, so hat Hegel die Identität der Gegensätze ungeachtet ihres realen Unterschiedes behauptet, und die Ableitung der Gegensätze aus der Identität selber unternommen.

Jetzt ist leider ein grosser Theil der Philosophen selbst dahin gelangt, die Gegensätze absolut auseinander zu halten, also den gemeinen Standpunkt als den philosophischen zu behaupten. Wir sind in unserer gottvergessenen Zeit so weit gekommen, den Standpunkt des Endlichen, blos Relativen als den allein für uns möglichen auszusprechen. Hier theilen sich aber wieder die Ansichten. Die Einen sagen, das Endliche oder Relative, als das allein Reale, existire auch allein; das Ideale, Unendliche sei eben ein leeres Ideal, eine blosse Träumerei. Das ist der Empirismus, insofern er nothwendig in seiner Consequenz zum Materialismus und Atheismus fortschreitet.

Die Anderen ziehen es vor, in der Geschichte der Philosophie ein Jahrhundert rückwärts bis zu Kant zu gehen, indem sie das Endliche als das allein Erkennbare, also als das allein für uns Reale ansehen, das Unendliche, Ideale aber in eine jenseitige Welt setzen, die uns unerreichbar sei, die wir also nur in der Idee, nur im Glauben haben.

Aber selbst in diesen Ansichten schlagen die Gegensätze, wenn auch mehr bewusstlos, in einander um. Moleschott verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass er die Idee verachte: seine Ansicht vom Stoffwechsel stimme durchaus mit der Hegel'schen Idee überein; er halte die Idee selbst für das Realste, und seine materielle Weltanschauung sei selbst die höchste ideale. Das ist, was David Strauss in seinem letzten Werke über den neuen Glauben ausgeführt, und so Hegel und Moleschott, Speculation und Materialismus als identisch gesetzt hat. Nicht minder halten die Kantianer die diesseitige endliche Realität für eine blosse Erscheinung im Bewusstsein (*φαινόμενον*), und die jenseitige Idealwelt, die Welt der *νοούμενα* für die absolut wahre und allein reale. Das innere Gewissen dieser beiden Richtungen steht also auf Seiten der Philosophie, wenn sie es auch nicht mit den Lippen bekennen wollen. Ich will mich aber hier nicht auf Hegel berufen, weil er verpönt ist, und für veraltet verschrieen wird, wiewohl der Kriticismus und vollends Locke noch älteren Datums sind. Denn die Hegel'sche Lehre gehört doch unserem Jahrhundert an, während die beiden anderen aus dem 18. und dem 17. stammen. Wenn man es eine eiserne Consequenz genannt hat, an Hegel festzuhalten, so hat die ganze Geschichte der Philosophie diese eiserne Consequenz besessen, an der Identität des Realen und des Idealen festzuhalten.

Ich möchte daher, nach diesen vorläufigen Bemerkungen, erst geschichtlich von den urältesten Zeiten an diese Harmonie der Gegensätze nachweisen, zweitens die scientifisch-dialektische Erörterung derselben vornehmen, um drittens auf die Methoden zu gelangen, die behufs ihrer Erkenntniss angewendet worden sind.

I.

Schon Moses hat die absolute Identität des Realen und des Idealen ausgesprochen, Er ist also, man mag sagen, was man will, eigentlich schon Hegelianer gewesen. „Gott sprach," heisst es in der Genesis, „es werde Licht; und es ward Licht". Das Wort ist also, nach Philo, das Schöpferische, der *λόγος*, auch bei Johannes das die Welt Gestaltende. Ueber diese Stelle sagt Faust:

> Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen.
> Ich muss es anders übersetzen,
> Wenn ich vom Geist erleuchtet bin.

Er schlägt sich also „die Kraft" vor, doch hat er auch dabei seine Bedenken. Wie hätten sich diese ihm vertausendfacht, wenn er die modernen Materialisten mit ihrem: „Kraft und Stoff" gekannt hätte!

Denn da ist der Dualismus am prägnantesten ausgesprochen, die Identität des Idealismus und Realismus gänzlich aufgehoben. Er schreibt also getrost: „Am Anfang war die That.“ Und das ist das ganz Richtige. In der That ist der Zweck und die Kraft, als das Ideale, mit der ausgeführten Handlung, als dem Realen, durchaus Eins. So sagt Kant selbst; In der praktischen Vernunft ist die Idee, der Wille, die Freiheit das empirisch Gegebene. Und wenn theoretisch 100 mögliche und 100 wirkliche Thaler noch auseinander fallen, obgleich beide im Begriff volle 100 Thaler seien: so ist klar, dass, wenn ich sie mir durch meinen Fleiss erwerbe, der Begriff und die Realität absolut identisch sind.

Doch bleiben wir bei der Ordnung der Geschichte der Philosophie. Parmenides sagt, Denken und Sein sind Eins: denn nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; das Denken also Sein, da es nicht Nichtsein ist. Nach Heraklit ist die Vernunft das bewegende Princip der Welt, in der Alles rückt, nichts einen Augenblick stille steht, wie das Feuer. In diese trockene Ausdünstung, welche die allgemeine Vernunft ist, löse sich alles Bestehende immer wieder auf, wie es ewig aus ihr hervorgegangen ist; und die Vernunft des Einzelnen in ihm sei nur ein Theil der die Welt umfassenden allgemeinen. Und nun erschien gar Anaxagoras wie „ein Nüchterner unter Faselnden“, indem er den Gedanken (νοῦς) in alle Wesen und in die ganze Natur setzte, und ihn sowohl zum Principe des Erkennens, als der Bewegung machte. Darauf kam Plato, der geradezu die Ideen, die allgemeinen Gattungsbegriffe der Dinge als das ὄντως ὄν, als die wahrhafte Substanz derselben fasste. Und sein Schüler Aristoteles vollendete durch die Formel: „Das Denken ist das Denken des Denkens,“ diese Einheit des Realismus und Idealismus, indem er sagte, dass in der Aussenwelt der Gedanke das wahrhaft Substantielle sei, dass der Gedanke in uns, indem er die Dinge berühre, sie zu Gedanken mache; so dass also der Gedanke sich selber in den Dingen denke.

Die Stoiker und die Epicureer freilich, und vollends die Skeptiker scheinen diese schöne Harmonie zu zerreissen. Aber es scheint auch nur so. Das ganze Alterthum kommt nicht zu diesem Bruche. Denn der λόγος, der das Universum lenkt, ist bei den Stoikern das Kriterium für die Erkenntniss der realen Welt, und die Richtschnur für's moralische Handeln. Was diesem Gedanken entspricht, ist das objectiv Wahre und Gute; das ihm Widersprechende falsch und böse. Freilich der Empiriker Epikur wird dafür gehalten, mit dem Zwiespalt beider Welten Ernst gemacht zu haben. Und wenn seine Vorgänger, Leucipp und Demokrit, die Atome, welche die reale Welt bilden, noch für unsichtbar, also für Gedanken ansehen, die aber alles Wirkliche constituiren, so macht doch wohl Epikur nunmehr das sinnliche Sein zum absoluten Kriterium der Wahrheit: Wir erkennen die objective Welt, wenn ihre Atome so

einströmen, wie sie sind. Der Irrthum entstehe aus dem Leeren, aus einer Unterbrechung der einströmenden Atome; wodurch sie eben verrückt, verändert werden, und so unsere Einbildungen und Träume erzeugen. Selbst bei Epikur ist aber Geist und Welt noch Eins, die Seele ist selbst eine Anhäufung von Atomen. Der Skepticismus endlich vernichtet diese ganze Aussenwelt, als einen Schein; und es bleibt nichts übrig, als das denkende Ich, das sich, wie Marius auf die Ruinen von Karthago, auf die Trümmern der Welt setzt, um sich selbst als alles Sein zu denken. Auf diese Weise ist im Grunde auch hier Idealismus und Realismus Eins. Und die Neuplatoniker erweitern nur dieses abstracte Subject zu einer concreten Idealwelt die ebenso das allein Reale ist, indem sie die materielle Grundlage der realen Welt als das Nichtseiende behaupten, das in seinem trügerischen Wechsel uns unter den Händen verschwinde. Und dabei kehren sie zu den Platonisch-Aristotelischen Principien von der Einheit der Ideen und des Seienden zurück.

Soweit hatte es die Griechische Philosophie überhaupt gebracht, als mit dem Christenthum erst der grosse Bruch beider Welten eintrat. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," sagte Christus zum erstaunten Heiden Pilatus. In der Philosophie des Mittelalters steht auf der Einen Seite die Intellectualwelt, die Welt des Glaubens, das jenseitige Himmelreich, unsern Augen wie durch eine ungeheure Bergkette verdeckt: auf der andern Seite liegt diesseits die sinnliche Natur, die Welt des Endlichen, Vergänglichen, das irdische Jammerthal. Hier, kann man sagen, treten Idealismus und Realismus wirklich auseinander. Das ist die Weltanschauung der modernen Völker, von der sie sich noch nicht ganz befreit haben, die aber die heutige Philosophie zu überwinden bestimmt ist. Am schroffsten stellt sich dieser Gegensatz in der Scholastischen Philosophie dar: als der von Glauben und Wissen, Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, Geisterreich und Natur, Allgemeinem und Einzelnem; wobei aber merkwürdiger Weise sogleich die logische Formel Hegels einschlägt, dass das nur Aeusserliche das nur Innerliche und das nur Innerliche das nur Aeusserliche sei. Denn diesseits, auf der Erde, in der Natur, im Wissen soll das Reale liegen. Dieses Realste wird aber, als das irdische Jammerthal, vielmehr nur zu einem vergänglichen Schein, zu einer vorübergehenden Wohnstätte, zu einem Traum des Nichtseins gemacht, der im Weltgericht zertrümmert zu werden bestimmt ist; also diess nur äusserliche Dasein ist vielmehr eine nur innerliche Phantasmagorie. Umgekehrt: Himmel, Jenseits, Glaube, Geisterreich, das nur in der Innerlichkeit unseres Bewusstseins, als ein Ideal zu leben scheint, ist vielmehr das allein Reale; auch hier also ist das nur Innere ein nur Aeusseres. Und diese Dialektik tritt am Schlagendsten in den Scholastischen Schulen selber zu Tage, gerade indem sie ihren Gegensatz gegen einander herauskehren wollen. Das ist im mehrhundertjährigen Kampfe der Realisten und der

Nominalisten zum Vorschein gekommen. Schon ihr Name enthält dies dialektische Umschlagen der Gegensätze in einander. Die Realisten sind keinesweges die Anhänger des Realismus, so wenig als die Nominalisten Idealisten sind. Vielmehr findet das gerade Umgekehrte statt.

Die Realisten behaupten nämlich, dass die ***universalia,*** die Ideen, das Allgemeine: der Mensch, das einzig Reale sei. Dieses Allgemeine setzen sie ursprünglich in einen ausserweltlichen göttlichen Verstand, noch vor der Erschaffung der einzelnen Dinge: ***universalia ante rem.*** Doch sehr bald mussten sie zu der Einsicht kommen, dass dies Allgemeine auch in den einzelnen Dingen sei. Die Idee Mensch sei also eine und dieselbe Sache, die in allen Individuen ganz sei. Sie setzten also die Ideen als das allein Reale in den Dingen. Davon haben sie ihren Namen, aber ihren Idealismus haben sie nicht mit Consequenz in seiner Einseitigkeit festhalten können. Consequenter sind dagegen die Nominalisten verfahren. Sie haben, wie man es jetzt zu hören pflegt, die Ideen blos für Namen, Worthauche gehalten; und danach sind sie benannt worden. Die Allgemeinheiten sind ihnen nur Schatten, Abbilder der wirklichen Dinge, die wir uns nach Anschauung derselben in unserem Verstande bilden; daher sie sie ***conceptus, universalia post rem*** nannten. An dieser Einseitigkeit hielten sie, wie unsere heutigen Empiriker, fest. Und seit William Occam ist das die alleinige philosophische Weisheit der Engländer. Ihnen liegt das Einzelne diesseits in der Natur, und das Allgemeine ist selbst nur ein diesseitiges Jenseits der Natur im menschlichen Verstande. Das ist also die Art, wie sie den Gegensatz des Diesseits und des Jenseits aufheben, ohne ihn bestehen zu lassen, während die Realisten, indem sie die ***universalia*** auch ***in re*** setzen, nichts desto weniger den aufgehobenen Gegensatz von Diesseits und Jenseits auch bestehen lassen. Das Hauptverdienst Beider ist aber, den vielköpfigen Gegensatz des Mittelalters auf die einfache Alternative der Allgemeinheit und der Einzelheit zurückgeführt zu haben.

In dieser Form nahm ihn die neuere Philosophie von Cartesius bis Hegel auf, indem sie das Allgemeine mit Recht für ein Product des Denkens ansah, dem Einzelnen aber den Charakter des Seins verlieh. Damit war zugleich der Gegensatz in seine strengste Formel gefasst. So erhielt ihn die moderne Welt aus dem Mittelalter, um ihn aufzulösen. Der, welcher den Stier gleich bei den Hörnern fasste, war zuerst Descartes durch sein Princip: *Cogito, ergo sum.* Weil ich denke, so bin ich. Der Fehler ist nur, vom denkenden Ich, von der Einzelnheit, die denkt, auszugehen: nicht von dem allgemeinen Gedanken, der identisch mit dem allgemeinen Sein ist. Das lehrt im Gegentheil Spinoza, Gott zur alleinigen Substanz, in welcher Denken und Ausdehnung identisch sind, machend: Die einzelnen Dinge existiren nicht wahrhaft, sondern nur die allgemeine Substanz, welche von unserem menschlichen Verstande einmal als denkende Sache, das andere Mal als ausgedehnte Sache gefasst

wird. In Wahrheit fallen aber beide Attribute zusammen: ***ordo et connexio rerum et idearum unus atque idem.*** Warum es aber die zwei Attribute Einer Substanz gebe, hat Spinoza zu entwickeln unterlassen. Und wenn Schelling dessen Philosophie den erhabensten Realismus nennt, so könnte man sie ebenso als den erhabensten Idealismus, ja mit noch mehr Recht bezeichnen, da ihm ja nur die allgemeine Sache Wahrheit hat. Das kommt dann auch an Spinoza's Nachfolger Malebranche zum Vorschein, der Spinoza's seiende Substanz die allgemeine göttliche Idee nennt, in der alles einzelne Sein enthalten sei. Leibnitz aber, der der eigentliche Idealist genannt wird, lässt diese allgemeine göttliche Idee, die Totalität der Weltvorstellung, als das bevorzugte Individuum, als die Monade der Monaden, sich in allen Einzelwesen wiederholen, die sich lediglich dadurch von einander unterscheiden, dass sie diese Totalität nur bis zu einem gewissen Grade an sich ausgebildet haben.

So weit kam die alte Metaphysik, die nur ein künstliches System ist, die Gegensätze von Denken und Sein, Allgemeinheit und Einzelheit mit einander auszusöhnen, wie z. B. in Leibnitzens prästabilirter Harmonie. Die Metaphysiker konnten diese Versöhnung aber nicht erreichen, weil sie vom Gegensatze, den ihnen das Mittelalter gegeben hatte, noch ausgingen, und damit die Kluft, die sie überbrücken wollten, eine unendliche, also unausfüllbare blieb.

Der Empirismus empörte sich nun dagegen, dass diese zweitausendjährige Arbeit der Philosophie umsonst geschehen sei, dass der Menschengeist so lange Zeit in's Fass der Danaiden geschöpft haben sollte. Der Empirismus wollte kurzer Hand all' dieser Unerkennbarkeit und Jenseitigkeit, all' diesem künstlichen Treiben in Idealen und Hypothesen, womit die Menschheit sich so lange vergeblich abgequält hatte, ein Ende machen. Er ergriff das Archimedische *δός ποῦ στῶ*. Er wollte festen Boden haben. Den sah er nur in dieser Welt. Sein Reich ist nicht von jener Welt: ***Hic Rhodus, hic salta,*** sagte er sich. Mit eiserner Consequenz hielt er an der einzelnen Realität fest. Damit verschwand die Frage nach dem Was, oder dem Inhalt der Philosophie; er war von Aussen durch die Sinne gegeben. Es entstand die Frage, wie kommen wir zur Wahrheit. Aber darin liegt zugleich die grosse Inconsequenz des Empirismus. Denn wenn wir zur Erkenntniss des gegebenen Inhalts kommen sollen, so erheben wir ihn aus seiner Einzelheit zur Allgemeinheit. Das ganze Bestreben des Empirismus geht also lediglich darauf, aus dem Realismus sich wieder in den Idealismus zu begeben: aus den realen Einzelnheiten allgemeine Gattungsbegriffe, allgemeine Gesetze und Grundsätze abzuleiten, die doch erst die gegebene Sinnlichkeit zur Wahrheit machen. Locke wähnte noch auf diese Weise zur höchsten Allgemeinheit, zu Gott gelangen zu können, der doch das allerrealste Wesen sein muss. Indem er aber selber eingestand, dass je höher die Allgemeinheiten werden,

desto abstracter und unwirklicher sie sich auch gestalten müssen, so ist in Holbach's Naturalismus die letzte Folgerung dieses Locke'schen Wahnes gezogen worden. Wie Gott in Diderot's Atheismus nur eine leere Vorstellung ist, so identificirt der Materialismus Denken und Sein vollständig, wenn er das Denken als die Thätigkeit, und nach Büchner als eine Secretion, des Gehirns fasst.

Hat also auf diese Weise der Empirismus, der hartnäckigste Gegner der deutschen Philosphie, ihr in die Hände gearbeitet, und, freilich ohne es zu wollen, die absolute Einheit des Idealismus und Realismus zugegeben, so zieht sie nun bloss das Resultat aus dieser schweren Arbeit des philosophirenden Geistes. In Kant ist noch der mittelalterliche Gegensatz des Diesseits und Jenseits, die Welt der Erscheinungen und das Ding an sich, nicht vollständig bewältigt. Aber er schaut dem Gegensatz dreist ins Auge, während die meisten seiner Vorgänger seit Cartesius ihn mehr nur bei Seite liegen liessen. Und er fasst ihn so scharf in's Auge, dass er ihn beinah überwindet. Denn die Erscheinungen bekommen ihm nur dadurch Realität, dass sie in die apriorischen Kategorien des Verstandes gefasst werden: d. h. erst das Ideale macht das Reale zum Realen, und dabei bleibt dieses Reale, obgleich unser Object, doch nur eine Vorstellung in uns. Das Ding an sich aber, die Intellectualwelt muss man sich nicht vorstellen, sagt Kant, als eine Welt jenseits der Erscheinungen. Die Gedankendinge seien nur ein Grenzbegriff, damit die Welt der Endlichkeiten sich nicht für die einzige Realität ausgebe. Die Ideen der Vernunft haben zwar keine äussere Realität im Contexte der Erfahrung: d. h. also, nach dem Gesagten, keine Scheinexistenz. Aber sie haben Realität in uns; sie sind nach Kant das wahrhaft Seiende, durch unsere Ueberzeugung unwankend Festgestellte, das Unendliche der Vernunft, das wir aber nicht mit unseren endlichen Kategorien des Verstandes beweisen können. Und nun macht er in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft eine prophetische Hypothese, die Fichte, Schelling und Hegel zu ihren Systemen leitete: „Es ist nicht unmöglich, dass das an sich seiende Substrat des Universums, das Ding an sich, und unser Ich ein und dieselbe denkende Substanz seien". Wie sind die heutigen Kantianer mit dieser Perle ihres Meisters umgegangen! Wie sind sie heruntergefallen von der Höhe seiner Speculation bis tief in den Abgrund des Empirismus! Aber freilich hat er selbst in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft ihnen dazu die Anleitung gegeben, indem er dem besonders von Reinhold ausgehenden Schrei des Entsetzens über seinen Idealismus zu widerstehen nicht vermochte.

Fichte widerstand ihm nicht nur, sondern drang noch weiter in die Tiefe der Speculation, den Gegensatz, dessen Bestehen Kant bereits erschüttert hatte, vollends zu versöhnen, und aus der berühmten Hypothese Kants, dem Pförtchen aller folgenden Wahr-

heiten, das breite festgemauerte Thor zum Tempel der Wahrheit, den Kant wieder schliessen wollte, zu machen. Das Ich, das Eins mit dem Substrat des Universums, als dem Nicht-Ich, sein soll, wurde bei Fichte die allgemeine denkende Substanz, deren Accidenzien alle einzelnen Dinge seien. Das Universum in seinen einzelnen Theilen sei, theoretisch gefasst, nur die sich stets an jedem Punkte selber einschränkende Denkkraft des absoluten Ich. Die sittliche Handlung dagegen sei nichts Anderes, als dies stete Aufheben und Weiterschieben der Grenze der Natur, bis das allgemeine Ich alles Sein, bis alle Individuen die göttliche Substanz selber, alle Heiligen Ein Heiliger geworden seien. Fichte verlangt zur Erreichung dieses Zieles freilich einen unendlichen Progress in der Zeit: d. h. das Ziel werde nie erreicht, obgleich es ein unwankender Glaube bleibe.

Diesen letzten Mangel hob nun die Schelling'sche Identitätsphilosophie auf, indem sie aussprach: Die absolute Vernunft ist die absolute Einheit des Subjects und des Objects, des Allgemeinen und des Besonderen, des Idealen und des Realen, der Form und des Wesens; — Die einzelnen Dinge existiren gar nicht an sich, und gehören nur der subjectiven Reflexion an. Die absolute Totalität sei nie aus sich heraus in die Endlichkeit getreten. Das in allen Endlichkeiten sich darstellende, allein reale Unendliche nennt Schelling das Ewige. Diese Erkenntniss sei eine ewige Wahrheit, und das Wissen der absoluten Identität wieder Eins und dasselbe mit dem Sein der absoluten Identität. Das Organ, womit wir diese ewige Wahrheit, die Einheit des Denkens und des Seins erfassen, sei die intellectuelle Anschauung oder ein anschauender Verstand, in welchem eben alles Besondere in die Allgemeinheit zusammengefasst sei, und die Kant nur der Gottheit zuschrieb, während Schelling sie den Philosophen gewährte. Aber um sie zu haben, dazu gehöre eine angeborene Natur; wer diese nicht habe, dem sei nicht zu helfen, der sei unfähig, die Philosophie zu fassen.

Diese intellectuelle Anschauung nun in eine sich selbst beweisende Wissenschaft umgesetzt zu haben, und mit der Kraft der antiken platonisch-aristotelischen Dialektik die Coincidenz der Gegensätze in die Einheit sowohl, als ihr Entspringen aus derselben durch consequente Entwicklung des Denkens durchgeführt zu haben, das ist die Stellung Hegels in der Geschichte der Philosophie, der damit kein System, am wenigsten ein einseitiges, sondern nur die immanente Methode aufgestellt, den Gang der Sache selbst angegeben hat, in welchem alle einzelnen Systeme, durch Auflösung ihrer Gegensätze in eine höchste Harmonie verknüpft, das wahrhafte System der Philosophie constituiren. Realismus, Empirismus, Materialismus bildet somit in der Wahrheit keinen Gegensatz zum Idealismus, zur Speculation und zum Spiritualismus; und wir sind von selbst dahin gelangt, die wissenschaftliche Auflösung dieser Gegensätze vornehmen zu können.

II.

Um diese Gegensätze wissenschaftlich aufzulösen, müssen wir sie auf ihre einfachste Formel zurückführen; und diese Formel ist die, dass der Idealist das Allgemeine, der Realist das Einzelne für das wahrhaft Seiende ausgiebt. Der Realist kann sich nicht davon losmachen, mit Occam das Allgemeine für blosse grammatische Begriffe anzusehen; was der Skeptiker David Hume noch dahin präcisirt, dass die Ideen ein matterer, falberer, undeutlicher Abklatsch der Dinge sind. Hier sind also die allgemeinen Ideen, in Widerspruch gegen Plato, die Abbilder der Dinge, die einzelnen Dinge die Urbilder. Die Idealisten dagegen fallen in den Fehler der Inder und der Scholastischen Realisten, Gott die Urbilder der Dinge in seinem Verstande Revue passiren zu lassen, bevor er sich herbeilässt, die einzelnen Dinge ihnen nachzubilden. Die ***universalia*** sind aber weder ***ante rem,*** noch ***post rem;*** sie sind einzig und allein, um einen Ausdruck der Lutherischen Theologie zu gebrauchen: ***in, cum et sub re.*** Die Consubstantiation Beider bedeutet ihre Simultaneität, ihre Untrennbarkeit. Der Real-Idealist behauptet, dass das Allgemeine eine leere Abstraction wäre, wenn es nicht am Einzelnen seine Verwirklichung fände: das Einzelne aber ein blosser Schein, wenn es nicht das Allgemeine als sein Wesen in sich trüge. Jedes trägt das Andere; und nur ihre Verbindung bringt hervor, dass sie Beide die Wirklichkeit, das wahrhaft Reale sind, während sie Beide getrennt zu blos ideellen Momenten herabsinken. Die wissenschaftliche Erkenntniss, sagt Aristoteles, besteht darin, das Allgemeine im Einzelnen zu fassen; das sei zwar schwer zu begreifen, aber ohne dies gebe es keine Wissenschaft.

Alles kommt also darauf an, das Verhältniss des Allgemeinen zum Einzelnen festzustellen; und das können wir nicht anders, als indem wir die Entstehungsart des Einen aus dem Andern erforschen. Die Realisten und die Idealisten haben auch über diesen Punkt entgegengesetzte Ansichten, die aber wieder dialektisch in einander übergehen. Die Realisten sagen, das Einzelne sei die Quelle des Allgemeinen, nicht umgekehrt das Allgemeine die des Einzelnen. Wir wollen zunächst die Polemik des Aristoteles gegen die Platonischen Ideen zugeben, — zugeben, dass nicht der Mensch überhaupt der Vater des Achill sei, sondern das Einzelne das Einzelne erzeuge, Achill der Sohn des Peleus sei, und die Einzelnen durch fortlaufende Generation die allgemeine Gattung erhalten. Wir wollen Werder zugeben, dass in der gemeinen Realität aus dem Begriffe nicht die Wirklichkeit entspringe, die Philosophie kein Gras könne wachsen machen. Wenn aber in diesen Ansichten das Allgemeine, der Zeit wie der Würde nach, unter dem Einzelnen steht: so müssen wir doch bemerken, dass es dann eher das Gemeinsame, als das Allgemeine genannt zu werden verdient. Indem wir die vielen Einzelnen, welche uns die sinnliche Anschauung darbietet,

mit einander vergleichen, lassen wir das, was ihnen eigenthümlich ist, und sie von einander unterscheidet, weg, um das, worin sie sich gleich sind und was allen angehört, in einen gemeinsamen Begriff zusammenzufassen, der grammatisch durch den Namen ausgedrückt wird. Die Sprache ist der Boden, auf welchem dieses Gemeinsame zu Hause ist; es ist die Sache, wie sie sich im Verstande reflectirt, und zwar im Verstande des Einzelnen, als eines Subjects. Das Object dieses Namens oder dieser Vorstellung ist aber die wirkliche Sache, die Sache in der realen Aussenwelt; und diese ist, den Realisten zufolge, doch vortrefflicher, als die blosse Vorstellung im menschlichen Verstande. Und da muss wieder das plausible Beispiel herhalten, dass hundert wirkliche Thaler besser sind, als hundert mögliche.

Betrachten wir aber die Sache näher, um ihr auf den Grund zu kommen, so möchte sich doch diess, von den Realisten gerühmte Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen, das sehr zum Nachtheil des Letzteren ausfiel, in sein Gegentheil verkehren, und dem Allgemeinen, wenn wir auch noch ganz von seinem Ursprung absehen, ein höherer Werth, als dem Einzelnen, beigemessen werden müssen. Denn das, was von den Einzelnen weggelassen wird, um das Gemeinsame zu finden, ist doch offenbar das Unwesentliche und Zufällige, das Gemeinsame aber das Nothwendige und Wesentliche. Jenes ist vergänglich, kommt dem einen oder dem andern Individuum zu; und mit seiner Eigenthümlichkeit geht das Einzelne selbst unter. So lange es aber innerhalb dieser Zufälligkeit besteht, verdankt es diess Bestehen dem Allgemeinen, das in ihm ist, und ohne welches es gar nicht ein Einzelwesen dieser Gattung wäre. Da also dieses Allgemeine keinem Einzelnen fehlen kann, so ist es, obgleich nach den Realisten nur für uns im subjectiven Verstande ***post rem*** entstanden, doch auch ihrem eigenen Zugeständnisse zufolge objectiv ***in re.*** Sie müssen nothwendig zu Ideal-Realisten werden.

Aber freilich haftet diesem Allgemeinen, wegen seiner Entstehung als eines empirisch aus der Anschauung abzuleiteten, ein unvertilgbarer Makel an. Denn wenn wir den Realisten zugeben müssen, dass die reinen Idealisten Unrecht haben, das Allgemeine aus einem ewigen, göttlichen Verstande entspringen zu lassen, so ist es, als ein subjectiv im menschlichen Verstande und noch dazu aus dem vergänglichen Stoffe der sinnlichen Einzelnheiten gebildetes, sehr schwankender Natur. Weil die Einzelnheiten sich stets verändern, und immer andere mit neuen Eigenschaften hinzukommen, so theilt das daraus hergeleitete Allgemeine den Mangel dieser Zufälligkeiten. Es ist zufällig, ob die wesentlichen Seiten, die in den vorhandenen Einzelnheiten enthalten sind, auch schon alle von uns herausgefunden wurden: ja, ob neu hinzukommende Individuen uns nicht noch neue Seiten darbieten werden, die den bereits beobachteten Einzelnheiten gänzlich fehlen. Zu dieser äussern Zufälligkeit der noch nicht vorhandenen, oder, wenn sie auch vorhanden, uns entgangenen wesent-

lichen Merkmale kommt noch die subjective Zufälligkeit, die Willkür des Beobachters im Auffassen der Gegenstände, sein Irrthum u. s. w. So ist es denn schon oft vorgekommen, und wird immer vorkommen, dass die gefundenen Allgemeinheiten, Gattungen, Gesetze und Grundsätze durch neue Entdeckungen, genauere Beobachtungen umgestossen werden, um anderen Funden Platz zu machen.

So sind die von der Erfahrung aufgestellten Allgemeinheiten und Gesetze selber vergänglich. Damit hören sie aber auf, ewige Wahrheiten und Gegenstand der Wissenschaft zu sein. Sie sind nur Kenntnisse, deren man gar nicht einmal sicher ist, keine Erkenntnisse. Und die empirischen Wissenschaften haben grosses Unrecht, sich zu rühmen, exacte Wissenschaften zu sein. Sie sind vielmehr das Allerungenaueste, was es giebt, da genau genommen keines ihrer Gesetze auf absolute Dauer und Festigkeit Anspruch machen kann, so lange es nur *a posteriori* auf dem Wege der Erfahrung gewonnen worden ist. Ich nehme selbst das Galilei'sche Gesetz des Falls und die drei Kepplerischen Analogien nicht aus. Neuere Erfahrungen könnten im Galilei'schen Gesetze das Biquadrat an die Stelle des Quadrats setzen. Neu aufgefundene Planeten, deren es jetzt so viel giebt, könnten nach einem anderen Gesetze, als nach dem $A^3 : a^3 = T^2 : t^2$, ihren Umlauf vollziehen; und überhaupt ist dasselbe noch lange nicht an allen längst bekannten Himmelskörpern nachgewiesen. Solche Gesetze sind also, namentlich in ihrer Allgemeinheit, etwas nur Vorläufiges; ebenso verhält es sich mit den Arten und Gattungen, unter welche die Individuen subsumirt werden. Die sogenannten exacten Wissenschaften sind also in Wahrheit ein blindes Herumtappen im Finstern; und es lohnt sich kaum der Mühe, in den ephemeren Lehrbüchern solche kurzlebige Wahrheiten zu verzeichnen. Das Mittel, dessen die empirischen Wissenschaften sich bedienen, um dem Uebel abzuhelfen, ist schlimmer als dieses selbst. Sie machen Hypothesen, die, als ein *a priori* vorausgesetztes Allgemeines, um so wahrscheinlicher werden sollen, je mehr neue stets hinzuströmende Einzelnheiten sie bestätigen werden. Da dieser Strom aber nie versiegt, so theilen sie die Vorläufigkeit jener Gesetze und Grundsätze; und haben noch überdiess den Nachtheil, gar nicht einmal, wie diese, durch Erfahrung begründet zu sein, wie wenn man die Schwingungen der Töne auf die Schwingungen des Aethers überträgt, der ja selber eine Hypothese ist.

Solche vorläufige, hypothetische Allgemeinheiten können wir nun relative Allgemeinheiten nennen. Da, wenn sie das höchste Erreichbare in der menschlichen Wissenschaft sind, es überhaupt keine Wissenschaft giebt: so muss, soll Wissenschaft und Erkenntniss möglich sein, ein anderes Allgemeines vorhanden sein, das nicht von den Einzelnheiten abhängt, sondern von welchem diese abhängig sind und aus dem sie entspringen. Das ist nun das absolut Allgemeine. Wenn ich dieses kenne, so weiss ich das

Wesentliche aller Einzelnheiten, die darunter begriffen sind, ohne sie der Reihe nach untersucht zu haben. Wer diess Allgemeine kennt, sagt Aristoteles daher mit Recht, weiss am Meisten, weil er in Eine Erkenntniss viele zusammenfasst. Diese Erkenntniss sei zwar die schwerste und letzte, wohin wir der Zeit nach kommen, aber zugleich der Würde nach die Erste. Das Erkennen des an und für sich Allgemeinen sei das an sich Wissbarste, wenn auch für uns die sinnlichen Einzelnheiten, als das Erste, das sich uns darbietet, wissbarer erscheinen. In Wahrheit geben uns die Sinne aber gar keine Erkenntniss, weil sie nur zu oft täuschen, bei jedem Menschen anders modificirt sind, und damit auch seine Kenntnisse modificiren. Aber wenn das Denken auch als das bei allen Menschen Gleiche angenommen wird, welches das Allgemeine hervorbringt, so könnte auch das Denken täuschen: und zwar um so mehr, je unreiner es ist, jemehr es noch mit dem Stoffe der sinnlichen Anschauung durchsetzt ist, und also an allen Mängeln derselben Theil hat.

Um nun das Denken in seiner ungetrübten Reinheit zu erhalten, müssen wir vom einzelnen Subjecte abstrahiren. Das vom subjectiven Denken hervorgebrachte Allgemeine kann eben noch ein relatives sein, wenn hier das Denken selbst noch an die Einzelnheiten anknüpft, und so zur blossen Vorstellung herabfällt. Wenn wir aber an die Stelle des gedachten Allgemeinen ein seiendes Allgemeines setzen, so können wir Das einen objectiven Gedanken nennen; und der ist unwandelbar derselbe, und keiner Täuschung unterworfen, wenn er sich in uns spiegelt. Es ist also gar nicht wahr, dass der Einzelne den Einzelnen, Peleus den Achilles zeugt. Sondern das Allgemeine in Peleus, die Gattung Mensch ist es, aus welcher Achill hervorgeht, wenn sie sich auch des Vaters als des Mittels bedient, um ihre zeugende Kraft zur Wirksamkeit zu bringen. Ebenso wenn aus dem Samenkorn die Pflanze hervorgeht, so ist es das Allgemeine, die in ihm verborgene Gattung, welche diese Einzelnheit an's Tageslicht treten lässt. So kommen wir also wieder auf den Platonischen Gedanken zurück, dass die Ideen die Principien aller Dinge sind. Wenn aber Aristoteles diese Gattungsbegriffe als unfruchtbar darstellt, indem des Allgemeinen Niemand der Sohn sei, so wollen wir nicht auf die überschwengliche Darstellung der christlichen Dogmatik zurückgreifen, dass der heilige Geist, d. h. das Allgemeine, ausschliesslich Christus gezeugt habe; sondern es genügt die ganz einfache Reflexion, dass das Einzelne selbst mit der zeugenden Kraft des Allgemeinen ausgestattet ist. Und schon hier erhellt die absolute Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen, welche wir später noch als die absolute Grundlage der Wahrheit werden festzusetzen haben.

Aber, könnte hier eingewendet werden, diess sogenannte absolute, objective Allgemeine sei ebenso schwankend und veränderlich, als das subjective oder sogenannte bloss relative Allgemeine der empiri-

schen Wissenschaften. Das ist die Lehre Darwin's, welche, um der Schöpfungstheorie zu entgehen, die Wandelbarkeit der Arten und Gattungen im langen Laufe der Zeiten durch den Kampf um's Dasein, durch Wahl und Züchtung behauptet. Wo hat sich aber empirisch eine solche Abänderung gezeigt? Der Uebergang des Affen in den Menschen ist eine ganz in der Luft schwebende Hypothese, die durch die genaue Untersuchung der Schädeldifferenzen auf's Glänzendste widerlegt worden. Es ist wahr, alte Arten sind ausgestorben, neuere an die Stelle getreten. Aber das sind lediglich unwesentliche Aenderungen in einzelnen Merkmalen, Verzweigungen einer Gattung in mehrere Arten, und dergleichen. Höchstens untergeordnete Thier- oder Pflanzen-Arten können in einander übergehen, wie Holothurien oder Conferven, weil sie eben mehr nur die unbestimmte Allgemeinheit eines Organismus sind, der sich noch so oder so zu individualisiren vermag. Wenn aber Johannes Müller schon bedenklich und ängstlich wurde, als die Frage der Wandelbarkeit der Holothurie an ihn heran trat, so ist es wahrhaft leichtsinnig und unverantwortlich von Darwin, aller Erfahrung in's Gesicht schlagend, den Menschen aus dem Affen hervorgehen zu lassen. Wir wollen so wenig, wie Darwin, eine bewusste Schöpfung in der Zeit befürworten. Aber um ihr zu entgehen, hilft Darwin's Hypothese nicht, der dann wieder nach dem Ursprung des Affen zu fragen hat, bis der Ahnherr des Menschen zu einer scheusslichen Molluske geworden ist. Und was kann Darwin antworten, wenn wir fragen: Woher diese? Es bleibt also nichts übrig, wegen der wesentlichen Constanz der Arten und ihrer Unwandelbarkeit für die Zukunft, auch ihre Dauerbarkeit in der Vergangenheit, nämlich eine ewige Schöpfung, — will sagen: keine, d. h. die Unentstehbarkeit der Gattungen anzunehmen. Es liegt im Begriffe des Allgemeinen, dem Schicksal der Einzelnheiten nicht unterworfen, — ewig zu sein.

Wenn Virchow einen Mittelweg einzuschlagen scheint, indem er Alles aus einer Zelle ableitet, Alles für Modificationen der Urzelle ausgiebt, so hat er zwar der absoluten Allgemeinheit die höchste Ehre erwiesen. Denn die Urzelle ist das absolute, objective Allgemeine, aus der Alles entspringt. Er steht also auf dem Standpunkt der Identität des Idealismus und des Realismus, des Allgemeinen und des Einzelnen, indem er alles Einzelne, Reale in das ideale Allgemeine von Urbeginn an eingeschlossen denkt. Die Urzelle ist eben nur der Gedanke des Organismus, der sich realisirt; und das acceptiren wir dankbarst. Wir behaupten auch, dass das Allgemeinste, als die Totalität des Seins, sich besondert, und alle Besonderheiten sich vereinzeln. Der Mangel Virchow's ist nur, eine solche erste, noch ganz abstracte Allgemeinheit als ein Wesen für sich vorausgesetzt zu haben, und alle Realitäten der Zeit nach aus ihr ableiten zu wollen. Wir behaupten, dass diese Ableitung eine im Begriffe vorzunehmende sei, dass es aber keine Zeit gegeben

habe, wo die Besonderheiten empirisch aus der ersten Allgemeinheit entsprungen seien. Die zeitliche Entwickelung betrifft nur das stete Hervorgehen neuer Einzelnheiten aus ihren Gattungen und Arten; wodurch in jedem Augenblicke der Real-Idealismus sich bewährt, in jedem Augenblicke Allgemeines und Einzelnes, Denken und Sein sich identisch setzen. Und diese Identität ist nicht nur eine in der Philosophie mit Nothwendigkeit zu entwickelnde, sondern die empirische Wissenschaft selbst kann nicht umhin, sei es in ihrer Beschreibung des Ursprungs des relativ Allgemeinen aus dem Einzelnen, sei es in ihrer Hypothese der Geburt aller Einzelheiten aus der Urzelle, diese Identität als das Resultat ihrer Untersuchungen zu behaupten. Da also die Philosophie und der Empirismus darin übereinstimmen, das Allgemeine im Einzelnen, das Einzelne im Allgemeinen zu suchen, das Reale auf's Ideale oder das Ideale auf's Reale zurückzuführen, so scheint die Differenz nicht das Was, sondern nur das Wie zu betreffen; der Streit reduzirt sich auf eine Meinungsverschiedenheit über die Methode, und das sollte der dritte Punkt unserer Untersuchungen sein.

III.

Der ganze Gegensatz zwischen Speculation und Empirismus betrifft also nur die Methode, durch welche Beide zur Einheit des Realismus und des Idealismus kommen, obgleich freilich dieser Unterschied der Methode auch auf die inhaltliche Bedeutung, die beide Richtungen dem Allgemeinen und dem Einzelnen geben, nicht ohne Einfluss bleiben kann. Es handelt sich also zunächst nur darum, ob die Idee oder das Object als das Erste zu setzen sei, woraus, wie aus einer Quelle, die andere Seite fliesse. Die Methode, die Idee aus dem Objecte abzuleiten, nennen wir nun die Induction; sie ist die Methode der empirischen Wissenschaften. Der umgekehrte Weg, das Object aus der Idee abzuleiten, ist die Methode der Speculation, deren Instrument die Dialektik ist. Es ist die uralte Methode, die schon Aristoteles kennt, aber nicht vereinzelt angewendet wissen will, sondern nur in Verbindung mit der Induction. Doch hält er die Induction mit Recht für unfähig, die Principien, das erste, allem Uebrigen zu Grunde liegende Sein zu erkennen. Denn wenn uns die Induction auch auf allgemeine Gesetze und Grundsätze leitet, aus denen sich dann durch ein umgekehrtes Verfahren die Einzelnheiten, kraft der Beweisführung, ergeben: so können wir auf diesem Wege darum nicht zu den Principien kommen, weil diese beweisenden Wissenschaften, wie Aristoteles sie nennt, in dem fehlerhaften Zirkel befangen sind, Einzelnheiten aus Grundsätzen, die selbst ihren Ursprung diesen Einzelnheiten verdanken, erschliessen zu wollen. Da Einzelnheiten aber zufällig sind, und ihre Reihe in den Progress in's Unendliche fällt, so ist auch eine solche Wissenschaft diesem Progresse hingegeben, und dazu verdammt, immer

nur von Endlichkeiten zu Endlichkeiten weiter zu schreiten. Ein solches Object kann nie zur Norm gemacht werden, weil es immer nur eine zufällige Einzelnheit ist, und höchstens durch die Induction zu einer relativen Allgemeinheit aufgespreizt wird. Die Regel kann immer nur das absolut Allgemeine sein, das nicht aus den Objecten entspringt, aber doch, als das wahrhaft Objective, alle Dinge aus dem Denken erzeugt.

Diese zeugende Kraft des Denkens wird nun **Dialektik** genannt. Ihr setzen die Realisten aber gleich den Einwand entgegen, dass sie in ihrer Vermessenheit, wie der göttliche Gedanke, schöpferisch sein will: dass sie Titanisch den Himmel zu stürmen unternimmt, indem sie aus dem Begriffe die Realität, um einen Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, herauszuklauben sucht. Das soll eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* sein, ein Uebergehen aus Einem Gebiete in ein anderes, ganz heterogenes. Aber erstens thut das vielmehr der Realismus. Er spinnt aus der Realität Gedanken heraus, indem er Einzelnes in die Allgemeinheit erhebt. Dieses Fehlers macht sich nun die Dialektik keinesweges schuldig. Sie spinnt nur Gedanken aus Gedanken; sie bleibt in ihrem Gebiete, im Gebiete des Allgemeinen. Die Dialektik trennt und eint die Gedanken, wie Plato sagt; sie setzt Sein und Nichtsein einander entgegen, und verknüpft sie auch wieder im Werden. Dann ist sie, sagt man, ein müssiges Spiel. Ja, das wäre sie, wenn Gedanken nur Gedanken wären. Aber wir sind keine Dualisten, und haben sogar gezeigt, dass es auch die Realisten, im Grunde genommen, nicht sind. Wenn die Materialisten behaupten, das Denken sei nur eine Secretion des Gehirns, so können wir mit eben demselben Rechte sagen, die Dinge sind nur Secretionen des Gedankens. Und wir können es mit mehr Rechte sagen, da der Gedanke schon an und für sich das Objective, das allgemeine Object ist, dessen Modificationen die einzelnen Dinge sind.

So haben beide Richtungen, obgleich sie entgegengesetzte Methoden befolgen, doch von entgegengesetzten Standpunkten aus denselben Mittelpunkt erreicht. Beide haben den **Dualismus** aufgehoben, und damit den Zwiespalt unter sich aufgegeben. Alle einzelnen Menschen, die den Realisten zufolge im Gehirn des Menschen zusammenfallen, als der vorgestellte allgemeine Mensch, sind ebensowohl der Mensch an sich, die seiende Gattung, welche, als das Erste, sich zu allen einzelnen Menschen besondert. Die Thätigkeit im Gehirn, als der gedanklichen Materie, ist identisch mit der Thätigkeit im Samenkorn, als dem materialisirten Gedanken. Ein und dasselbe Princip, sagt Bruno, denkt in uns und bildet im Stein. Die Eigenschaften der Dinge sind subjective Allgemeinheiten in uns. Die Materie ist der allgemeine Gedanke, der allen einzelnen Qualitäten der Dinge zu Grunde liegt. Die Materie und der Gedanke sind Beide dieselbe unendliche Substanz, nur das Eine Mal angesehen als die unendliche Vielheit der Dinge, das andere Mal als ihre zusammengefasste Ein-

heit im Systeme der Wissenschaft. Wenn Spinoza nicht wusste, warum diese absolute Substanz jene zwei Attribute habe, so antwortet die Dialektik, dass die Harmonie der Gegensätze im Gedanken nicht entstehen könne, wenn dieselben nicht im Universum auseinandertreten und sich bekämpfen. Nur aus dem Dualismus entspringt der Monismus, aus der Dualität der Materie der Monotheismus der Vernunft.

Der Empirismus und die Speculation sind also einig, könnte man sagen; denn es ist gleichgültig, womit angefangen werde. Nein! Sie sind wenigstens bis jetzt noch nicht zur Einigung gekommen; und wenn sie dahin gelangen wollen, müssen sie ihre unterschiedenen Wege nicht für gleichgültig ansehen, noch die Alternative des Entweder-Oder aufstellen, sondern zum Bewusstsein dieses Gegensatzes kommen, beide Methoden für nothwendig halten, um die Wahrheit zu erkennen, und ihr Verhältniss zu einander bei der Erforschung der Wahrheit angeben. Die Philosophie darf nicht mit sich selbst anfangen, als ob sie idealistisch die ganze Welt bloss aus dem Gedanken heraus deduziren wollte. Der Philosoph, der Idealist ist selbst ein Einzelner; und weil er ein solcher ist, muss er auch mit dem einzelnen Objecte beginnen, mit dem für uns Erkennbarern, bevor wir zum an und für sich Erkennbarern schreiten. Denn durch jenes wird uns das Auge für dieses geschärft, wie Aristoteles sagt. Wir werden die Principien, das Allgemeine nie erkennen, wenn wir nicht einen grossen Schatz empirischer Kenntnisse gesammelt haben; und je mehr wir erworben haben, mit desto grösserer Sicherheit werden wir uns auch zur Erkenntniss der Principien durch die Dialektik wenden können. Die empirischen Wissenschaften, sagt Aristoteles, sind die Sklaven, die Handlanger der Philosophie, der Königin der Wissenschaften; sie müssen ihr das Material herbeischaffen und gehörig vorbereiten, ehe sie es verarbeiten, und zum Bau ihres Tempels verwenden könne. Diess Material sind nun jene relativen Allgemeinheiten, mit denen die Empirie schon das philosophische Thun beginnt, die sinnlichen Objecte in den Gedanken zu erheben. Aber sie kann diess freilich nur halb und unvollkommen thun, weil diese Gesetze, als *a posteriori* gefunden, der letzten Sicherheit und Allgemeingültigkeit ermangeln; und wenn die Empirie sich durch ihre Hypothesen in das aprioristische Gebiet versteigt, so werden ihre Schritte in einem Gebiete, das nicht das ihrige ist, noch unsicherer und schwankender.

Hat der Philosoph aber diesen reichen Schatz der Erfahrung gesammelt, so lässt er ihn einstweilen in seinem Gedächtniss sorgfältig aufbewahrt ruhen. Und nimmt nun, um mit Heraklit zu sprechen, den ὁδὸς ἄνω, nachdem er den ὁδὸς κάτω genugsam betreten hat. Hier fängt er nicht mit dem Einzelnsten an, um sich zu immer höheren Allgemeinheiten zu erheben, sondern mit dem Allerallgemeinsten, also etwa dem Sein — versteht sich dem Gedanken

des Seins —, um zu immer concreteren Einzelnheiten herabzusteigen. Es ist der Weg der Philosophie derselbe, nach Aristoteles, der auch in den Kampfspielen vorkommt: von den Schranken zur Säule und von der Säule zu den Schranken. Wenn sich im Empirismus das Allgemeinste, als das letzte Resultat der Abstraction, immer mehr ausgeleert zu haben scheint, so erfüllt es sich im umgekehrten Wege der Dialektik immer mehr mit Einzelnheiten. Denn durch dieses stete Scheiden und Einen der Gedanken verdichten sie sich immer mehr, und werden nicht zu concretern Dingen, aber zu concretern Gedanken der Dinge. Die Dinge selber braucht die Philosophie nicht erst zu machen, denn sie sind schon da. Und es ist unter ihrer Würde, dieselben in ihrer Einzelnheit, Unwesentlichkeit, Zufälligkeit zu machen; sie schafft aus dem Gedanken den Gedanken derselben, das Wesentliche, Nothwendige. Ist die Philosophie also in ihrer dialektischen Deduction bis zum Galilei'schen oder Kepplerischen Gesetze gekommen, so beweist sie aus der innersten Natur der Materie, aus der betreffenden Bewegung, als diesem bestimmten Verhältnisse von Raum und Zeit: dass der Fall eine Beschleunigung nach dem Quadrate der Zeiten sei, dass in der himmlischen, absolut freien Bewegung der Cubus der Bahn sich zum Quadrat der Umlaufszeit verhalten muss. Steht diess durch den Gedanken fest, hat die Dialektik irrthumlos das wahre Verhältniss aufgedeckt, dann können keine neu aufgefundenen Einzelnheiten diese ewige Wahrheit mehr stören, und wir wenden mit Zuversicht auch auf alle unbekannten und noch zu entdeckenden Himmelskörper das also bestätigte Gesetz an.

Aber weil die Möglichkeit eines dialektischen Irrthums so wenig ausgeschlossen ist, als die eines Fehlers in der Beobachtung, so müssen die beiden Richtungen sich gegenseitig controlliren. Diese wechselseitige Bewährung besteht darin, dass stets die Erfahrung dafür wachen muss, dass keine dialektische Aufstellung der Erfahrung widerspreche: die Dialektik darauf zu sehen habe, dass die Erfahrung nicht durch einseitige Beobachtung, gewagte Analogien, luftige Hypothesen etwas für Thatsachen ausgebe, was keine Thatsachen sind. Thatsache ist nur das nach allen Seiten hin beobachtete Object: das, was von ihm übrig bleibt, nachdem die Dialektik die an den verschiedenen Seiten etwa sich herauskehrenden Widersprüche gelöst hat. Wahre Dialektik ist nur, dass das subjective Belieben sich seiner willkürlichen Gedankensprünge ganz entäussere, und lediglich dem objectiven Gange der Sache von Gedanken zu Gedanken lausche; so dass das Subject nur das formelle Gefäss, die Weise der Thätigkeit ist, in welchem der Rhythmus des objectiven Gedankens an und für sich mit schöpferischer Kraft fortschreitet. In diesem Sinne hat Aristoteles Dialektik und Empirie auf's Höchste versöhnt. Und Hegel zieht mit Recht aus seinem Verfahren den Schluss: Die totale Empirie ist die Speculation selbst; nämlich alle Seiten der ob-

jectiven Einzelnheiten, in Harmonie gebracht, sind der allgemeine Gedanke.

Wenn ich durch diese Erörterung die Einigung zwischen Empirikern und Philosophen unserer Zeit sollte angebahnt haben, so wären meine kühnsten Wünsche in Erfüllung gegangen.

Ueber den Inhalt dieses Vortrages wurde von Seiten vieler Mitglieder theils zustimmende, theils opponirende Bemerkungen gemacht. Es sind jedoch nur von drei Mitgliedern ihre Bemerkungen im Manuscript eingeliefert worden; so dass nur diese hier folgen. An sie schliesst sich dann eine Schlussreplik des Prof. Michelet.

Dr. Frederichs sagte: Wenn die neuesten philosophischen Forschungen vielfach wieder an Kant anknüpfen, so ist das kein willkürliches Zurückgreifen auf seinen Standpunkt, sondern es ist in der wohlbegründeten Ueberzeugung geschehen, dass die nachkantische Philosophie, insbesondere die Identitätsphilosophie, im Princip nicht eine höhere und durch Hegel abgeschlossene Entwickelung gewesen ist, sondern dass sie einseitige Systeme hervorgebracht hat, welche den höher stehenden Standpunkt der kritischen Philosophie aufgaben und in den alten Dogmatismus zurückfielen. Der Herr Vortragende nennt die von Kant ganz beiläufig in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellte Vermuthung, dass das Substrat der äusseren Erscheinungen mit dem Realen des inneren Sinnes oder des denkenden Ich's nicht so ungleichartig sein möchte, eine prophetische Hypothese, aus welcher Fichte, Schelling und Hegel ihr System abgeleitet hätten; es sei eine Perle Kant's, womit die heutigen Kantianer schlecht genug umgingen. Allein ganz abgesehen davon, dass Kant diese Gleichartigkeit zwischen dem An sich beider Substanzen, der materiellen wie der denkenden, sicherlich nicht in dem Sinne der Identitätsphilosophie, als die Identität vom Denken und Sein fasste, so hätte gerade die ganze Art und Weise, wie Kant jene Hypothese aufstellte, seine Nachfolger warnen sollen, nicht die Schranken unseres Erkennens, welche der Kriticismus wohlbegründet errichtet hatte, wegzureissen, und damit wieder in den alten Dogmatismus zurückzufallen. Nun ist es allerdings nicht zu leugnen, dass ein innerer Zusammenhang in der Speculation von Fichte, durch Schelling, bis auf Hegel vorhanden ist, und dass sich dieser aus dem Bewusstsein der Zeit sehr wohl erklären lässt. Im Gegensatz zu der intelligiblen, transcendenten Welt, welche Kant als das Urbild der Erscheinungswelt fasst, entstand sehr bald jene Strömung der Geister, alles Transcendente zu negiren und das ganze Jenseits in das Diesseits hereinzunehmen. Nachdem Fichte das Kantische An sich in dem eben angegebenen Sinne aufgehoben hatte, blieb ihm nur das absolute Ich; aber er liess den unendlichen ethischen Process des Ichs bestehen. Aber,

weil damit in practischer Beziehung das Absolute noch ausser dem Ich, unabhängig vom Ich blieb, so musste auch dieses fallen, damit man das Absolute wahrhaft im Ich habe. Damit sprach Schelling die Identität des Denkens und Seins aus, und indem nun das Universum mit der Erde und der Menschheit identificirt wurde, ward dasselbe gefasst als ein Organismus in vorwiegend ästhetischer Beziehung, in welchem der Geist durch ein besonderes Organ, die intellectuelle Anschauung, das Unendliche, Ewige im Endlichen inne wird. Aber mit diesem Erkenntniss-Princip der intellectuellen Anschauung liess sich kein wissenschaftliches System aufstellen, und dass es ein absolutes Wissen geben müsse, wenn überhaupt von Philosophie die Rede sein sollte, das war für die hervorragenden, philosophirenden Geister jener Zeit eine ausgemachte Sache. Indem daher Hegel die Welt — die Erde mit der Menschheit — als Vernunft-Organismus fasste, als Evolution des ewig sich besondernden und zu sich kommenden Weltgeistes, so übertrug er die immanente Bewegung des sich aus dem Keime entwickelnden natürlichen Organismus auf das Geistesleben, das sich eben so aus dem abstracten Urgrunde zum concreten für sich Sein, zum concreten Begriff oder Idee ewig entwickelt. Man kann in dieser Weise allerdings und noch in vielen andern Beziehungen, wie gesagt, einen innern Zusammenhang der nachkantischen Speculationen nachweisen, ohne damit zuzugestehen, dass die Hegel'sche Philosophie eine vollständige Entwickelung und Vervollkommnung der Kantischen Philosophie ist, und dass diese etwas Unfertiges, weil sie angeblich Dualismus sei, der nicht zur Vermittelung und zur Versöhnung der Gegensätze gekommen, während in der Hegel'schen Philosophie endlich das Wissen der Idee als des Absoluten zum Ausdruck gekommen sei. Im Gegentheil kommt man immer mehr zu der Erkenntniss, dass die nachkantische Philosophie eine einseitige Richtung einschlug, die dann auch schliesslich der Kritik der eigenen Schulen erlegen ist. Es giebt jetzt nur wenige, welche meinen, dass in der Hegel'schen Philosophie ein grösserer Aufschluss über die Räthsel des Lebens und der Welt enthalten sei, als in der Kantischen Philosophie.

Der Herr Vortragende ist aber ganz anderer Meinung; er hält Hegel für den unwiderleglichen Weltphilosophen, und ist der Ansicht, dass gerade in der Hegel'schen Philosophie Idealismus und Realismus innig durchdrungen seien, da sich beide Richtungen weniger durch den Ausgangspunkt, insofern der Idealismus vom Allgemeinen, der Realismus vom Besondern ausgehe, als durch die Methode unterschieden, indem sich jener der Dialektik, dieser der Induktion bediene. Aber der Vortragende scheint mir selbst einen Beweis zu liefern von der Unverträglichkeit Hegel'scher Philosophie und der empirischen Wissenschaft. Denn er glaubt Darwin durch den Machtspruch widerlegen zu können, dass die constanten Formen, die Gattungen, ewig seien, und dass damit eine bewusste Schöpfung in der Zeit

besser zuückgewiesen sei, als durch die Darwin'sche Lehre von der Entstehung der Arten und die Lehre Virchows von dem Ursprung aller Arten aus einer Urzelle. Allein abgesehen davon, dass beide Männer gewiss nicht von einem philosophischen Gesichtspunkt in ihren Forschungen ausgingen, etwa, wie der Vortragende meint, um der Schöpfungstheorie zu entgehen, so lässt sich durch eine solche unbewiesene und unbeweisbare Annahme, wie die Ewigkeit oder Zeitlosigkeit der constanten Formen oder Gattungen, wahrlich die Empirie nicht bestimmen, danach ihre Forschungen einzurichten, da jene Annahme nicht einmal die absolute Nothwendigkeit des Denkens für sich hat. Der Hegelianismus ist gerade durch die empirischen Wissenschaften, insbesondere durch die Astronomie und Geologie widerlegt. Eine Philosophie, welche durch dogmatische Machtaussprüche die empirische Forschung meistern will, ist am wenigsten geeignet, zwischen Idealismus und Realismus zu vermitteln. Fasst man beide Richtungen als Gegensatz zwischen Philosophie und Empirie, dann sind die Gegensätze in der Wirklichkeit schärfer als der Vortragende sie auffasst, indem er sie bloss nach dem Ausgangspunkt des Allgemeinen und Besondern und nach der Methode unterscheidet. Der empirische Realismus leugnet die Vernunft als ein reines Vermögen der Ideen nach immanenten Gesetzen, in dem bescheidenen Sinne, wie Kant die reine Vernunft fasste; er thut das nach meiner Ansicht mit Unrecht. Mit Recht dagegen wird die Vernunft als ein philosophisches Vermögen mit eigener künstlicher Dialektik, so dass, was diese Vernunft nothwendig nach der dialektischen Bewegung denkt, mit dem Seienden identisch ist, von der empirischen Wissenschaft nicht anerkannt. Eine Vermittelung zwischen Philosophie und Empirie ist nach meiner Meinung nur möglich, wenn jene auf Grund der empirischen Wissenschaft und des geschichtlichen Lebens ein Weltbild aufstellt, sich aber immer bewusst bleibt, dass das Ganze nur aus der Idee begründet ist und daher immer Hypothese bleibt.

Herr v. Kirchmann äusserte sich über den gehörten Vortrag folgendermassen:

Die philosophische Gesellschaft ist sicherlich dem Redner zu grossem Danke verpflichtet, dass er, als einer der treuesten Schüler und Anhänger Hegel's und als einer der genauesten Kenner seiner Philosophie die erkenntniss-theoretischen Principien dieser Philosophie in seinem heutigen Vortrage zusammengefasst und in einer verständlichen Fassung dargelegt hat. Damit ist den Anhängern entgegenstehender Systeme die seltene Gelegenheit geboten, von Angesicht zu Angesicht und auf der Stelle die schwachen Seiten der Lehre Hegel's hervorzuheben und damit auch die auffallende Erscheinung

zu erklären, dass thatsächlich die neuere Zeit sich von dieser Lehre mehr und mehr abgewendet hat.

Ich lasse die geschichtliche Einleitung des Vortrages bei Seite, obgleich ich auch hier viel einzuwenden hätte. Beispielsweise haben die Realisten des Mittelalters wohl nicht behauptet, das Allgemeine oder die Universalia seien das allein Reale, sondern sie haben wohl nur gesagt, dass, so wie die Einzeldinge real seien, seien auch die Begriffe derselben real, weil die Begriffe sich nur aus einer Abtrennung einzelner Stücke von den Einzelnen herausbildeten, also ihnen immer noch ein Stück von den realen Einzelnen unterliege, da ja das Reale des Einzelnen durch das blose Ablösen einzelner Stücke, seine Realität in Bezug auf das im Begriffe Zurückbehaltene nicht verlieren könne, Ebenso ist es wohl höchst bedenklich, das *Cogito, ergo sum* des Descartes als einen Ausspruch der Identität von Sein und Denken zu nehmen; er sagt doch nur: „Ich denke, deshalb bin ich.“ Der ganze Verlauf seiner Abhandlung ergiebt, dass er damit nur hat sagen wollen: Weil ich meiner Thätigkeit des Denkens mir am sichersten von Allem bewusst bin, deshalb habe ich auch die Gewissheit meines Seins, denn in jeder Thätigkeit ist das Sein enthalten. Damit wollte sich Descartes aus seinem allgemeinen Zweifel an Allem erlösen; er fand in diesem einen Punkte die gesuchte Gewissheit, aber es lag ihm fern das Wissen als solches mit dem Sein zu identifiziren.

Soll also diese geschichtliche Einleitung schon als eine Bestätigung des später Gegebenen gelten, so kann ich dem nicht beitreten. Es ist ja am Ende nicht schwer, aus jedem Systeme einzelne Aussprüche herauszufinden, welche die eigne Ansicht scheinbar bestätigen, zumal wenn dabei von der Verschiedenheit der Begriffe, welche in den verschiedenen Systemen oft mit demselben Worte bezeichnet werden, abgesehen wird.

Ich wende mich daher gleich zu der Hauptsache und muss hier vor Allem eine Verwechslung von Begriffen rügen, die sich durch den ganzen Vortrag hindurchzieht und durch deren Aufdeckung allein der grösste Theil des Vortrages hinfällig werden dürfte. In dem Vortrage werden fortwährend die Gegensätze von Allgemeinem und Besonderem, von Idealem und Realem, von Denken und Sein als gleichbedeutend behandelt; ebenso wird der Empirismus mit dem Realismus zusammengeworfen und überhaupt werden die wichtigsten Begriffe die zur Erörterung kommen, ihrem Inhalte nach so wenig untersucht und genau definirt, dass jede Widerlegung deshalb mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Es ist dies ein Mangel, der allerdings nicht blos den Schüler, sondern auch den Meister trifft; Hegel ist allein durch diese schillernde Behandlung der Begriffe, durch diese Häufung angeblicher Synonyma, die es doch nicht sind, im Stande gewesen, seinem Grund-

princip der dialektischen Entwicklung den Schein der Wahrheit zu verleihen.

Der phliosophische Realismus begnügt sich nicht, mit Hegel Sein und Denken für identisch und zugleich auch für verschieden zu erklären und dann jeden von diesen sich widersprechenden Sätzen gerade da zu benutzen, wo es ihm passt, sondern er erkennt mit Hegel zwar eine Identität der seienden Dinge und ihrer gedachten Begriffe an, aber er beschränkt diese Identität auf den Inhalt beider. Jede wahre Vorstellung ist ihm nur wahr, weil ihr Inhalt mit dem Inhalte ihres seienden Gegenstandes derselbe ist; oder, wie man gewöhnlich sagt, damit übereinstimmt. Ebenso behauptet der Realismus nicht zugleich auch den Unterschied von Sein und Denken, sondern er beschränkt diesen Unterschied auf die Form; in dem gedachten Begriffe ist derselbe Inhalt in der Form des Wissens befasst, der in dem Gegenstande in der Form des Seins befasst ist. Damit ist zugleich der unfassbare Widerspruch, welcher dem Ausspruche Hegels anhaftet und ihn sowohl unverständlich, wie unbrauchbar macht, beseitigt.

Denken oder Wissen und Sein sind daher ihrer Form nach die höchsten Gegensätze, während bei dem wahren Wissen sein Inhalt mit dem des Gegenstandes in einander fällt und identisch ist. Damit liegt das Allgemeine und Besondere ausserhalb dieses Gegensatzes. Das Allgemeine ist nämlich sowohl im Sein wie im Denken, und auch das Besondere ist sowohl im Denken wie im Sein. Der gedachte Begriff enthält dasselbe Allgemeine wie der seiende Gegenstand, der unter diessen Begriff fällt, und der seiende Gegenstand enthält dieselbe Besonderung oder Vereinzelung, wie das Wissen dieses einzelnen Gegenstandes. In diesem seienden Menschen ist das Allgemeine (sein Wesen) wie das Besondere (seine Individualität) seiend enthalten und in diesem gedachten oder gewussten Menschen ist sein Allgemeines und zwar als Begriff des Menschen, wie sein Besonderes, die Individualität, als gedacht enthalten. Somit ist also das Allgemeine und das Besondere nur eine Unterart sowohl des Seienden, wie des Gedachten, aber keineswegs derselbe Gegensatz, wie der von Sein und Wissen. Ideal und Real kann man vielleicht mit Gedachtem und Seiendem als identisch behandeln; aber diese Worte sind zu vieldeutig, als dass sie in einer philosophischen Untersuchung benutzt werden können, bevor ihr Sinn nicht genau festgestellt worden ist.

Der Realismus ist also weit entfernt, das Sein der Begriffe oder des Allgemeinen zu leugnen; aber er beschränkt dieses Sein auf deren Inhalt; hier giebt er mit Hegel die Identität zu; aber er bestreitet sie für die Form in der dieser Inhalt im Denken und Sein befasst ist; diese Form ist bei beiden verschieden und fällt niemals in eine Identität zusammen.

Da nun auch Hegel neben der Identität zugleich einen Unter-

schied von Denken und Sein anerkennt, so tritt als die Hauptfrage für die erkenntniss-theoretische Philosophie doch die heraus:

Wie ist für den Menschen die Uebereinstimmung seiner Begriffe mit den seienden Gegenständen zu erreichen?

Es ist die alte Frage: Wie, oder auf welchem Wege gewinnt man die Wahrheit? Auch der Vortrag erkennt an, dass es dafür zwei Methoden gebe; die induktive, die von dem Einzelnen ausgehend sich allmälig zu dem in denselben enthaltenen Allgemeinen oder Begrifflichen erhebt, und die deduktive, oder wie Hegel sie lieber nennt, die speculative Methode, welche von den höchsten Begriffen beginnt und von da zu dem Besonderen herabsteigt.

Es fragt sich nun, welche dieser Methoden führt zur Wahrheit? Wenn man auch die Wahrheit innerhalb der Philosophie nur auf die Begriffe beschränkt, so ist doch damit diese Frage noch nicht entschieden, da nach dem Vortrage auch die induktive Methode zu Begriffen führt und der begriffliche Inhalt auch in dem Einzelnen enthalten ist, mit welchem die Induktion beginnt.

Hegel hat sich über diese wichtige Frage nirgends bestimmt ausgesprochen; er zeigt nur, dass der Empirismus nicht ohne Begriffe operiren könne, so sehr er dies auch von sich abweise, und Hegel wirft ihm nur das Unkritische dieses seines Verfahrens vor. Indess liegt doch der Lehre Hegels deutlich der Gedanke unter, dass die wahren Begriffe und ihre Verbindung und Entstehung bis tief in die niederen Arten hinab nur durch die speculative Methode gefunden werden können. Darauf beruht sein Grundprincip der Dialektik. Nach diesem schlägt jeder einfachere Begriff in sein Gegentheil um und erst durch die speculative Vereinigung dieser Gegensätze zu einem neuen und nunmehr reicheren Begriffe ergiebt sich der Fortschritt und die Entwickelung des philosophischen Systemes bis zu seinem letzten Ende, was gleich den Enden eines Kreises sich wieder mit seinem Anfange zusammenschliesst. Die Einsprüche der Erfahrung, oder der induktiven, von der Beobachtung ausgehenden Methode lässt Hegel gegen die speculativen Resultate seines dialektischen Verfahrens nicht gelten; an verschiedenen Stellen erklärt er diese Differenz für Etwas, was die Wahrheit seiner speculativen Resultate nicht im Mindesten erschüttern könne.

So weit geht der heutige Vortrag nun nicht und ich möchte darin bereits eine leise Einwirkung realistischer Principien erkennen. Der Vortrag erklärt „beide Methoden für nothwendig um die „Wahrheit zu erkennen." — „Die Philosophie dürfe nicht mit sich „selbst anfangen, als ob sie idealistisch die ganze Welt blos aus „dem Gedanken herausdeduciren wolle." „Durch die Erkenntniss „des Einzelnen werde das Auge für das Allgemeine geschärft." „Man werde nie die Principien erkennen, wenn man nicht einen „grossen Schatz empirischer Kenntnisse gesammelt habe." „Je mehr

„dies geschehen sei, um so sicherer werde man sich durch die „Dialektik zur Erkenntniss der Principien wenden können; die Empirie „schaffe die Steine herbei, die Philosophie erbaue daraus den „Tempel."

„Hat der Philosoph," hiess es weiter, „den Schatz gesammelt, so „betritt er den Weg nach oben, nachdem er den Weg nach unten genugsam „betreten. Hier fängt er mit den Allerallgemeinsten an, etwa mit „dem Gedanken des „Seins", um zu immer concreteren Einzelheiten „herabzusteigen. Durch dieses stete Scheiden und Einen der „Gedanken vertiefen sie sich immer mehr nnd werden zwar nicht „zu concreteren Dingen, aber zu concreteren Gedanken der Dinge. „Ist die Philosophie so bis zu den Gesetzen Galilei's und Keppler's „gelangt, so beweist sie aus der innersten Natur der Materie oder „der betreffenden Bewegungen, dass sich die Dinge, diesen Gesetzen „gemäss, so verhalten müssen. Ist dies durch den Gedanken be-„wiesen, dann steht solche Wahrheit als eine ewige fest."

Diese irrthumslose Dialektik wohnt jedoch nach dem Vortrage, wie nach Hegel, nur der allgemeinen Vernunft inne, welche das Wissen der Welt ist; in ihr ist bereits diese dialektische Besonderung der Gattungen und Arten des Seienden zeitlos von Ewigkeit her geschehen, eine Ansicht, die bekanntlich auch der Hartmann'schen Philosophie des Unbewussten zu Grunde liegt. Dagegen kann der einzelne Mensch nach dem gehörten Vortrage ebensowohl in der Beobachtung wie in dem dialektischen Verfahren irren, „deshalb", heisst es, „müssen beide Richtungen sich gegenseitig kontrolliren. „Diese wechselseitige Bewährung besteht darin, dass stets die „Erfahrung dafür wachen muss, dass keine dialektische Aufstellung „der Erfahrung widerspricht, so wie die Dialektik darauf zu sehen „hat, dass die Erfahrung nicht durch einseitige Beobachtung, gewagte „Analogien, luftige Hypothesen etwas für Thatsachen ausgebe, „was keine Thatsachen sind."

Ich habe diesen Theil des Vortrags nach meinen, hoffentlich getreuen Notizen, möglichst wörtlich wiederholt, weil er den Kern des Real-Idealismus enthält, welcher darin als die allein wahre Philosophie hingestellt wird, und weil diese Aeusserungen zugleich genügen, um die Schwächen dieser Ansicht blos zu legen.

Es wird also darin anerkannt, dass beide Methoden zum Irrthum führen können, deshalb sollen Beide sich „controlliren". Was heisst dies? Liegt darin nicht das Zugeständniss, dass auch die induktive Methode richtig gehandhabt ebenfalls zur Wahrheit führt, und zwar auch im Gebiete der höhern Begriffe, wo vorwiegend die speculative Methode ihre Thätigkeit entfaltet? Wäre dies nicht der Fall, wie könnte die induktive Methode eine Controlle über die speculative führen? Der Vortrag sagt näher: „Die Erfahrung solle wachen, „dass keine dialektische Aufstellung der Erfahrung widerspreche." Allein jene dialektische Entwickelung des Inhaltes der Philosophie

liegt ja ganz ausser dem Bereiche der Erfahrung, und zwar so sehr, dass die Erfahrung und das natürliche Denken diese Dialektik nicht einmal versteht und begreift. Hierin kann also die induktive Methode die speculative nicht controlliren. Es bleibt ihr also blos die Controlle durch die Resultate. Allein, wenn die auf den beiden Wegen gefundenen Resultate nicht übereinstimmen, wer soll da Recht behalten? Führt jede der beiden Methoden zur Wahrheit, so hat jede so viel Recht als die andere und keine ist befugt, ein Nachgeben von der andern zu verlangen. Noch sonderbarer ist die Controlle, welche die speculative Methode über die induktive üben soll; sie soll „achten, dass letztere nicht etwas für Thatsachen ausgebe, was „keine sind;“ allein solche Thatsachen können doch nur einzelne sein und bis zur Einzelnheit reicht ja die dialektische Methode nicht; hier hat doch sicherlich die beobachtende Methode mehr als jene zu sagen. Es heisst weiter: „sie solle wachen, dass die Beobachtung „nicht einseitig gemacht werde, dass nicht gewagte Analogien und „luftige Hypothesen aufgestellt werden;“ allein Niemand ist in dieser Hinsicht bekanntlich strenger gegen sich, als die induktive Methode, selbst, wie die moderne Naturwissenschaft deutlich genug ergiebt. Die Regeln für die Induktion und die verschiedenen Mittel ihre Resultate auf das strengste zu controlliren, sind von ihr selbst bereits so vollständig aufgestellt und werden so streng geübt, dass die speculative Methode ihr hier gar keine besondere Hülfe mehr gewähren und noch weniger eine Controlle üben kann.

So ergiebt sich, dass diese gegenseitige Controlle eine Täuschung und mit dem Wesen beider Methoden unvereinbar ist; dass wenn beide Methoden auf ihren eignen Wegen zu Resultaten gelangen, die sich widersprechen, der Real-Idealismus des Vortrages rathlos dasteht und den Widerspruch zu lösen nicht im Stande ist. Aehnliches gilt für jeden andern Versuch, welcher für die Erkenntniss der Wahrheit in irgend einem Gebiete mehrere gleichberechtigte Principien zulässt, die zu widersprechenden Resultaten führen können oder müssen. Soll dem vorgebeugt werden, so muss für solche widersprechende Resultate einem oder dem andern Principe der Vorrang eingeräumt sein, in Folge dessen man berechtigt ist, die Resultate des untergeordneten Princips zurückzuweisen, oder es müssen die Gebiete, in welchen jedes dieser Principien die Alleinherrschaft führen soll, sachlich abgegrenzt sein; ein Hülfsmittel, was man zwar früher zwischen Religion und Philosophie versucht hat, was aber innerhalb der Philosophie selbst noch Niemand hat benutzen mögen.

Der Vortrag hat indess diese Gleichstellung verschiedener Principien, worin nach ihm die Identificirung von Realismus und Idealismus innerhalb der Philosophie bestehen soll, keineswegs streng festgehalten. Vielmehr tritt die Präponderanz der speculativen Methode im Hegel'schen Sinne an wichtigen Stellen wieder hervor. Dahin

gehört das, was über den Unterschied des „Gemeinsamen“ von dem „Allgemeinen“ im II. Abschnitt gesagt worden ist.

Es wurde da ausgeführt, dass die Induktion nur zu einem „Gemeinsamen“ für viele Individuen, aber nicht zu dem „Allgemeinen“ führe. Die Bedenken, welche der Vortrag gegen die auf Induktion aus vielen Einzelnen abgeleiteten Begriffe und Gesetze darlegt, sind unzweifelhaft begründet und schon Locke hat sie anerkannt und in noch ausgedehnterem Masse geltend gemacht. Die induktive Methode erreicht streng genommen, da, wo nicht alle Einzelnen untersucht werden können, nur eine mehr oder weniger grosse Wahrscheinlichkeit; es bleibt möglich, dass ihre Begriffe und Gesetze durch neue Entdeckungen sich wesentlich modificiren müssen. Man kann daher nichts einwenden, wenn der Vortrag solche Allgemeinheiten nur als „relative“ gelten lassen will.

Diesem „relativ Allgemeinen“ wird nun im II. Theile des Vortrags ein „absolut Allgemeines“ entgegengestellt, was nicht von dem Einzelnen abhängt und alles Wesentliche der Einzelnen befasst, ohne sie durchgegangen zu haben. Dieses „Absolut-Allgemeine“ sei auch nicht ein blos gedachtes, sondern ein seiendes, es seien „objective Gedanken“ und solche Gedanken seien unwandelbar und keiner Täuschung unterworfen, wenn sich dieser objective Gedanke in uns spiegelt.

Aber stimmen diese Ausführungen wohl mit den im III. Theile oben besprochenen Grundsätzen, wonach beide Methoden sich controlliren und sich wechselseitig zu „bewähren haben“? Offenbar wird hier der speculativen Methode der Vorrang eingeräumt und daraus erklärt sich dann auch, dass hier die Darwin'sche Ansicht von der Veränderlichkeit der Arten, obgleich sie von den sorgfältigsten Beobachtungen unterstützt ist, aus rein speculativen Gründen mit souveräner Verachtung als ein Irrthum abgewiesen wird. Wir sehen also wie hier der Vortrag keine Bedenken hat, seine „dialektische Aufstellung“ trotzdem „dass viele Erfahrungen ihr widersprechen“ dennoch für wahr zu erklären, während im III. Theile die Controlle der induktiven Methode gerade dies verhindern soll.

Umgekehrt begreift man wieder nicht, weshalb, wenn die speculative Methode ihrer Wahrheit so sicher ist, „die Philosophie nicht mit sich selbst anfangen solle“; weshalb „ein grosser Schatz empirischer Kenntnisse nöthig ist, wenn die speculative Methode die „sichere Erkenntniss der Principien erreichen soll“. Wenn die speculative Methode „mit dem Allerallgemeinsten wie mit dem reinen Sein“ beginnen kann und doch durch ihr dialektisches Verfahren zu den immer concretern Besonderungen herabzusteigen vermag, so dass sie auf ihrem Wege selbst zu den Keppler'schen und Galilei'schen Gesetzen gelangt und wenn sie für deren Wahrheit viel schärfere und sichere Beweise gewährt, als die induktive Methode vermag, weshalb soll da die Philosophie nicht mit sich selbst anfangen und

nicht einfach bei der speculativen Methode bleiben, die ihr ja Alles viel sicherer und besser gewährt, als das induktive Verfahren.

Wenn der Vortrag diese Widersprüche nicht bemerkt, sondern beides gemüthlich neben einander stellt, so kann dies nur daraus erklärt werden, dass das Hegel'sche Princip der „dialektischen Ent- „wickelung und speculativen Verbindung der Begriffe“ eine Unmöglichkeit verlangt, die den Grundgesetzen des menschlichen Denkens widersteht. Es kann deshalb nur der Schein einer Gewinnung des Inhaltes durch diese Methode geboten werden, der zwar den gläubigen Schüler zu täuschen vermag, aber näher betrachtet, sich als ein Taschenspielerkunststück entpuppt.

Die alte deduktive Methode beruhte auf dem Syllogismus und schon Aristoteles hatte erkannt, dass man mittelst des Syllogismus zu keinem andern Inhalt kommt, als dem der schon in den Vordersätzen enthalten ist. Diese Vordersätze müssen also zuvor schon erlangt sein; allein mittelst des Syllogismus kann dies nur aus anderweitigen Vordersätzen geschehen, die wieder gegeben sein müssen. Damit erhellt, dass der Syllogismus sich nur in der Identität oder Wiederholung des bereits bekannten Inhaltes bewegt, den er in der Conclusion nur in einer andern Form wiederholt. Es ist also klar, dass mittelst des Syllogismus der Inhalt keiner Wissenschaft gewonnen werden kann, und sowohl die Principien, (der Obersatz) wie deren Besonderung (der Untersatz) müssen bereits auf andere Weise erlangt sein. Dies fühlten die bedeutenderen Köpfe seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften und man gerieth deshalb auf die mannichfaltigsten Hypothesen, um dieser Schwierigkeit zu entgehen und doch die deduktive Methode zu retten. Man erfand die angebornen Ideen, die prästabilirte Harmonie, die Unterscheidung einer intelligibeln und phänomenalen Welt, die intellektuelle Anschauung u. s. w. Hegel erkannte bei seinem Scharfsinn das Ungenügende, auf diese Weise aus dem reinen Denken selbst einen Inhalt und eine Besonderung desselben abzuleiten und damit die deduktive Methode zu rechtfertigen. So gerieth er auf das Princip der dialektischen Entwickelung, um diesen Inhalt zu beschaffen. Er hat bekanntlich mit eiserner Beharrlichkeit versucht, dieses Princip in allen Theilen der Philosophie bis tief in das Detail hinab zur Ausführung zu bringen; allein da er dabei den Grundsatz der Unmöglichkeit des sich Widersprechenden verleugnete, wurde seine Darstellung dunkel, gewaltsam und unverständlich. Anstatt indess, dass ihr dies geschadet, erzwang sie sich gerade dadurch einen Respect, der es lange nicht wagte, ihr genauer auf die Finger zu sehen. Erst nachdem Decennien verflossen waren, erst nachdem das Gemachte und Willkürliche dieser Ableitung eines neuen Inhaltes aus einem alten immer deutlicher empfunden wurde und nicht blos Schelling, sondern auch die berühmtesten Anhänger Hegel's sich genöthigt sahen, für die Gewinnung des Inhaltes auf andere Wege zu verweisen, erkannte man, dass

mit dieser dialektischen Methode nur ein Taschenspielerkunststück, wenn auch *bona fide* geübt wird, während auch bei ihr in Wahrheit der Inhalt und die Besonderung desselben aus der Erfahrung und den besondern, auf der Beobachtung ruhenden Wissenschaften entnommen wird. Erst nachdem sie diesen Inhalt und diese Begriffe so gewonnen und dieselben nach der Aehnlichkeit und ihrem Umfang geordnet hat, kann sie den Schein bieten, als sei sie im Stande, diesen Inhalt und dessen Besonderung aus einem obersten Begriffe rein vermittelst des Denkens abzuleiten. Dabei war denn auch unvermeidlich, dass man, trotz der Hülfe, welche man bei der Erfahrung gesucht, den Begriffen die grösste Gewalt anthun, den Worten die verschiedensten Bedeutungen beilegen und umgekehrt die Worte für durchaus verschiedene Begriffe synonym behandeln musste, um das Künstliche und Gewaltsame dieser Methode zu verhüllen. Trotzdem kam man in der Erkenntniss der die natürliche und sittliche Welt beherrschenden Gesetze nicht einen Schritt weiter, als es bereits auf dem induktiven Wege geschehen war, im Gegentheil diese Methode kam immer *post festum,* hinkte der inductiven Methode nur nach und gab sich, wo sie einmal dieser vorgreifen wollte, die bedenklichsten Blössen.

Daraus erklärt sich denn zur Genüge, dass die besondern Wissenschaften, nachdem die Versuche, durch diese neue Methode den mühsameren Weg der Beobachtung und Induction sich zu ersparen, trotzdem, dass die besten Köpfe sie unternahmen, verunglückt waren, sammt und sonders dieser dialektisch-speculativen Methode den Rücken kehrten und zu der inductiven Methode zurückgriffen.

Diese Ergebnisse haben nicht verfehlen können, selbst auf die Anhänger Hegels und seiner Methode Eindruck zu machen. In dem mehr oder weniger deutlichen Gefühle der Unzulänglichkeit der dialektischen Methode hat man in der neuern Zeit einen Real-Idealismus oder Ideal-Realismus zu schaffen versucht, der die Mängel dieser Methode ergänzen soll, ohne doch ihre Bedeutung zu beschädigen.

Auch Herr Prof. Michelet scheint von einem solchem Gefühle erfüllt und dadurch zu den Gedanken seines heutigen Vortrages geführt worden zu sein, wonach die induktive Methode zu Hülfe genommen werden soll, „die Philosophie nicht mit sich selbst anfangen solle“, „beide Methoden einander controlliren und eine die andere bewähren“ solle; alles Forderungen, deren widerspruchsvolle Natur ich glaube dargethan zu haben und deren Aufstellung und Vertheidigung bei einem so scharfen Denker sich nur daraus erklärt, dass die altgewohnte Verehrung für seinen Lehrer in dem Bestreben, dessen Princip zu retten, ihn eine Hülfe da suchen lässt, wo im Gegentheil dieses Princip nur noch tiefer erschüttert werden muss.

Die induktive Methode ist weit entfernt, ihre schwachen Seiten zu verleugnen, aber der Vortrag sucht diese an falschen Stellen.

Es ist ja richtig, dass die Resultate der induktiven Methode

vielfältig nur eine relative Allgemeinheit gewähren können, dass neue Entdeckungen zur Modification ihrer bisherigen Begriffe und Gesetze nöthigen können u. s. w. Die Naturwissenschaften erkennen selbst dies an; allein, dem kann doch nicht dadurch abgeholfen werden, dass man postulirt, „es müsse durchaus auch eine absolut allgemeine „und wahre Wissenschaft bestehen und deshalb müsse dieses absolut „Allgemeine auf einem andern Wege gesucht werden und dieser Weg „sei die speculative Methode.“ In dieser Begründung sind alle drei Sätze reine *petitiones principii,* wofür nichts geltend gemacht werden kann, als der Wunsch, es möchte eine solche sicherere und umfassendere Wissenschaft geben. Dieser Wunsch entspringt aus dem Lustgefühl, welches bei einzelnen sichern wissenschaftlichen Operationen und erlangten Resultaten empfunden wird. Allein so wie dem Menschen das Fliegen versagt ist, so wünschenswerth es ihm auch für die Erkenntniss der Dinge sein möchte, so muss er sich auch bescheiden keine Mittel zu besitzen, durch welche er die Erkenntniss der Dinge sicherer und allgemeiner erreichen könnte, als sie die induktive Methode zu bieten im Stande ist.

Es ist ein Irrthum, wenn man meint, die Philosophie müsse ihre eignen und besondern Mittel für die Gewinnung der Wahrheit besitzen, die in den übrigen Wissenschaften nicht benutzt werden und dem gewöhnlichen Menschenverstande verborgen seien. Es verletzt allerdings die Eitelkeit des Philosophen, derselben Instrumente mit jedem Bauer und Bettler für das Erkennen des Höchsten sich bedienen zu sollen; allein der Werth der Philosophie liegt nicht in besondern Geheimmitteln, sondern in der strengern, schärfern und folgerichtigern Benutzung derselben Mittel, welche allem Erkennen überhaupt zu Grunde liegen und im täglichen Leben und in den besondern Wissenschaften eben so wie in der Philosophie benutzt werden.

Wenn aber der Vortrag sich zur Rechtfertigung seines Ideal-Realismus noch darauf beruft, dass auch die induktive Methode unvermeidlich in den Idealismus überschlage, und dies an dem Beispiel mit der Virchow'schen Zelle zu illustriren sucht, so liegt auch hier eine Verwechslung der Begriffe zu Grunde. Der Vortrag sagt, weil Virchow die Zelle für das Allgemeine aller Organismen erkläre, erkenne er selbst damit das Allgemeine und Ideale für real an und somit auch die Identität von beiden. Allein, wie ich schon oben bemerkt, hat der Realismus nie die Realität des Allgemeinen bestritten; die induktive Methode beruht ja in ihrer Sicherheit darauf, dass sie das Allgemeine oder die Begriffe aus den einzelnen beobachteten Objecten durch trennendes Denken auslöst oder herausschält, und sie ist deshalb weit entfernt ihre Begriffe für ein blosses Spiel des Denkens zu halten, vielmehr gewährt gerade ihr Verfahren ihr die Sicherheit, dass ihren Begriffen auch ein Seiendes in den einzelnen Dingen entspricht. Der Unterschied beider Methoden liegt nicht, wie der Vortrag meint, in einer verschiedenen Auffassung des

Allgemeinen oder Begrifflichen, sondern in der Verschiedenheit der Wege, auf denen es gefunden werden soll. Die Speculation will das Allgemeine und seine Besonderung rein aus dem Denken durch irgend eines der genannten Kunststücke gewinnen; die induktive Methode erklärt dies für unmöglich, für Spiegelfechterei; sie entnimmt vielmehr den Inhalt der Dinge und des Geschehens, mittelst des sinnlichen und innerlichen Wahrnehmens aus dem Einzelnen und benutzt das trennende und verbindende Denken nur zur Reinigung dieses Inhaltes und um daraus diejenigen Begriffsstücke auszusondern, welche mittelst der Beobachtung sich als mit andern Begriffsstücken durch Gesetze verbunden ergeben. Diese Begriffe gelten ihr dann als die realen Allgemeinheiten, im Unterschiede von den blossen Spielbegriffen, welche das Denken nach Belieben bilden kann, wenn es ihm dabei nicht drauf ankommt, die causale oder gleichzeitige Verbindung der Begriffe innerhalb des Seins festzustellen.

Damit fällt also auch dieser Angriff auf den Realismus und das Verlangen, dass er sich in einen Ideal-Realismus umwandle; er kann sich nie mit dem Idealismus verbinden, ohne sein Wesen aufzugeben und jedes System, welches die Principien beider vereinigen will, wird in ähnliche Widersprüche und Verwirrungen der Begriffe gerathen, wie ich sie für meinen Theil glaube in dem gehörten Vortrage dargelegt zu haben.

Darauf erhielt Herr Professor Lasson das Wort. Derselbe führte Folgendes aus:

Dem Dank, welchen Herr v. Kirchmann für den reichhaltigen Vortrag des Herrn Prof. Michelet Ausdruck gegeben hat, kann ich mich um so eher anschliessen, als ich mich mit dem verehrten Vortragenden principiell in vieler Beziehung in Uebereinstimmung befinde. Zunächst aber will ich mich gegen die Aeusserung desselben verwahren, als ob in unserer Mitte die Berufung auf Hegel nicht angebracht sei, weil derselbe „verpönt“ sei und „veraltet“ erscheine. Ich glaube durch eine solche Verwahrung der Gesinnung aller Anwesenden zu entsprechen.

Abgesehen von allem andern steht unsere philosophische Gesellschaft zu dem Andenken Hegel's gewissermaassen in einem Verhältniss der Pietät. Unmittelbare Schüler Hegel's haben diese Gesellschaft gegründet, und lange Zeit hindurch haben die Doctrinen dieses Philosophen in der Mitte dieser Gesellschaft eine fast ausschliessliche Vertretung gefunden. Noch jetzt zählen wir einige der Männer, welche an dem Hegel'schen Systeme mit treuer Ausdauer festhalten, mit besonderem Stolze unter unsere Mitglieder.

Aber auch was die Hegel'sche Lehre im Ganzen und im Einzelnen anbetrifft, so möchte sich kaum jemand, welcher Richtung er auch sonst angehöre, unter uns finden, der nicht von Hegel die tiefsten

Anregungen eines eigenen Denkens empfangen hätte. Wenn unter uns in dieser Hinsicht ein Vorurtheil herrscht, so möchte es eher dieses sein, dass ein von Hegel ausgesprochener Satz die Wahrscheinlichkeit für sich habe, aus der Tiefe geschöpft zu sein und in das Wesen der Sache hineinzuleiten.

Freilich vermag wohl kaum einer unter uns die Sätze Hegel's ohne weiteres zu unterschreiben. Die geschichtliche Bewegung des philosophischen Gedankens hat auch in diesem letzten halben Jahrhundert keinen Stillstand gemacht. Kein einzelnes Problem, das Hegel in seiner Weise gelöst zu haben glauben durfte, ist von dieser geschichtlichen Bewegung unberührt geblieben. Selbst zu den obersten Principien wird derjenige, der dem Hegel'schen Standpunkte am nächsten steht, wenn er nur sonst die wissenschaftlichen Entwickelungen dieser letzten Jahrzehnte empfänglichen Geistes mit durchlebt hat, eine andere und freiere Stellung einnehmen, als es etwa zu Hegel's Lebzeiten oder unmittelbar nach seinem Tode möglich war. Aber auch diejenigen unter uns, welche sich zu der Geistesrichtung, aus welcher das Hegel'sche System erwachsen ist, principiell gegensätzlich verhalten, sind äusserst fern davon, zu verkennen, wie Grosses und Bedeutsames Hegel für die Fortbildung der philosophischen Erkenntniss für alle Zeiten geleistet hat. Unwissenschaftlichen Wortführern der Tagesmeinung, die sich an den ungeschulten Verstand der sogenannten Gebildeten wenden, mag es vorbehalten bleiben, die Hegel'sche Lehre als eine absonderliche Art von Geistesverirrung und damit als völlig abgethan zu betrachten. Jeder Einsichtsvolle muss zugeben, dass von Hegels Lehren so viel unwiderstehlich in die allgemeine Denkweise der Besten der ganzen Nation eingegangen ist, dass selbst diejenigen, die sich am weitesten von Hegel entfernt zu halten bemüht sind, unbewusst unter dem Eindrucke des unvergleichlichen Denkers stehen, am allermeisten da, wo von jeder Art geschichtlicher Entwicklung und von den Erscheinungen des geistigen Lebens die Rede ist. Wir aber in unserem Kreise haben Hegel's Andenken bisher immer hochgehalten und werden es auch ferner thun.

Um so weniger soll sich der Herr Vortragende beklagen dürfen, dass eine Ableitung der Identität des Realen und des Idealen, wie er sie auf Hegel'schen Principien fussend vor uns entwickelt hat, bei uns des entgegenkommenden Verständnisses entbehre. Die Einwendungen, die gegen seine Darstellung erhoben werden, sind nicht dafür anzusehen, dass sie aus einem Vorurtheil gegen Hegels Standpunkt überhaupt entsprungen sind, sondern aus freier Erwägung desjenigen, was in dem von dem Herrn Redner Vorgebrachten zutreffend oder verfehlt erscheint.

In diesem Sinne möchte auch ich mir einige Einwendungen erlauben. Dabei aber will ich nicht unterlassen, mich gegen die Ausführungen auszusprechen, die wir so eben von Herrn Frederichs

vernommen haben. Ich bekenne offen, dass der versuchte Rückgang auf Kant, der bei einigen ein beliebtes Stichwort geworden ist, mir geradezu als ein krankhafter Zug der Zeit erscheint. An sich ist ein solcher Rückgang immer nur *cum grano salis* zu verstehen. Die geistige Stimmung, aus welcher die Kantische Art zu philosophiren hervorgegangen ist, lässt sich nach hundert Jahren nicht wieder hervorbringen. Jene Gedankenreihen, die sich in innerlich nothwendiger Entwicklung bei Kant's Nachfolgern aus der Kantischen Philosophie selbst ergeben haben, als einen Rückfall in den von Kant überwundenen Dogmatismus anzusehen, ist doch wohl ein arges Verkennen der Sachlage. Wer wollte es tadeln, dass sich dem grossen Denker, der das gewaltigste Problem der neueren Philosophie zuerst mit voller Klarheit aufgestellt hat, immer von neuem ein eindringliches geschichtliches Studium zuwendet? Wer den Entwicklungsgang der neueren Wissenschaft in seinem Wesen verstehen will, wird immer von Kant ausgehen müssen. Etwas ganz anderes ist es, sich nun in Kant so zu sagen festzubeissen und die gegen das Spätere gehalten immerhin dürftig zu nennenden Resultate des Kantischen Denkens als das letzte Wort des Räthsels festzuhalten. Es ist völlig einseitig, in der Kantischen Lehre immer nur den Kriticismus zu sehen. Freilich nimmt Kant von einer versuchten Kritik des Erkenntnissvermögens seinen Ausgang; aber wobei er anlangt, das ist ein sehr entschiedener Dogmatismus des Vernunftglaubens, bei dem die behauptete Unerkennbarkeit des Transscendenten schliesslich zu einer blossen, mit einer Art von Eigensinn festgehaltenen Redensart wird.

Der mühsame Scharfsinn, den er überall aufwendet, um zu verhüten, dass man seine Aussage über dasjenige, was der Gedanke vermöge seiner inneren Nothwendigkeit von dem Zusammenhange der Dinge anzunehmen gezwungen sei, nicht mit einer Aussage über das an sich seiende Wesen der Dinge verwechsele, hat doch im Grunde keinen weiteren Erfolg, als die Künstlichkeit und Gezwungenheit dieser ganzen innerlich unmöglichen Betrachtungsweise nur um so klarer aufzudecken. Ein Denken, welches die rechtmässigen Grenzen seines Erkennens zu erfassen vermögen soll, muss eben auch das Objekt selber zu erfassen vermögen. Wird ihm das letztere bestritten, so ist gar kein Grund abzusehen, warum es nur in diesem einen Punkte, in der Absteckung seiner Grenzen, das Wahre soll treffen können. Bleibt dem Verstande das Ansich unerkennbar, so bleibt ihm auch das unerkennbar, dass es unerkennbar ist. Diese Art von Dualismus zwischen Subjekt und Objekt führt, wenn man in ihm verharrt, zum völligen Skepticismus, bei welchem keinerlei Gewähr der Wahrheit der Erkenntniss überhaupt übrig bleibt. Sofern er aber doch überhaupt etwas erkannt zu haben behauptet, zwingt er zu einer tieferen Auffassung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, wobei dann eben jener Dualismus hinfällig wird.

Und diejenigen Ansätze dazu, aus denen dann die Späteren weiter entwickelt haben, finden sich bei Kant nicht in vereinzelten Aussagen, sondern sie bilden das Wesentliche seiner philosophischen Weltanschauung, die einen völlig erklärten Dogmatismus enthält. Ganz unhistorisch erscheint es uns, zu thun, als habe Kant nur die transscendentale Aesthetik und Analytik geschrieben, oder als liege hier sein wesentliches Verdienst. Nicht dass er subjektiven Idealismus, sondern dass er ethischen Idealismus lehrte, hat ihn zum fortzeugenden Vater der grössten Gedankenbewegung gemacht.

Ich gebe also dem Herrn Vortragenden durchaus Recht, wenn er die von Schelling mehr in Form des glücklichen Aphorismus, von Hegel in systematischer Durchbildung aufgestellte Lehre von der Identität des Realen und des Idealen als eine nothwendig sich ergebende Consequenz der Kantischen Doctrin bezeichnet. Ich stimme ihm ferner zu, wenn er behauptet, dass dieses Resultat einer in der ernstesten Forschung gereiften Energie des Denkens nimmer preisgegeben werden darf, um wieder zu niederen Betrachtungsweisen zurückzukehren, deren innere Unmöglichkeit und Unzulänglichkeit längst in das vollste Licht gestellt worden ist. Im einzelnen dagegen scheint mir an seinen Auseinandersetzungen dies oder jenes nicht ganz zutreffend.

Den versuchten geschichtlichen Nachweis, dass eigentlich auf dem Grunde aller Weltanschauungen der Philosophen und selbst der Propheten seit den ältesten Zeiten die Identitätslehre zu finden sei, wird der Herr Vortragende selber kaum ganz ernsthaft nehmen wollen. So die Verschiedenheiten auszugleichen, das geht doch nur, wenn man die Bedeutung der Worte sehr unbestimmt und sehr verschwommen fasst. Dass eine gewisse Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs auch in einigen anderen Ausführungen hervortrete, hat Herr v. Kirchmann wohl mit Recht bemerkt. Ich möchte dies eine hervorheben, dass die Begriffe Idealismus und Realismus selber, in der Art, wie sie im Vortrage gebraucht werden, etwas Schillerndes und Ungenaues haben. Es scheint uns nicht streng genug die erkenntnisstheoretische Frage: wie kommt das denkende Subjekt zu einem Objekt und wie geht das Objekt in das Denken ein? von der metaphysischen Frage nach dem wahrhaft Seienden, dem Grunde alles Seins und seinem Verhältniss zum Erscheinenden unterschieden zu werden, und die Frage der wissenschaftlichen Methode scheint uns zu jenen beiden in eine allzu unmittelbare Beziehung gerückt zu sein.

Um das metaphysische Problem zu lösen, ist es kaum gerathen, von dem Gegensatze des Allgemeinen und des Einzelnen auszugehen. Diese Kategorien sind einfach zu arm und zu inhaltlos, um an ihnen zu messen, was das wahrhaft Seiende ist. Nicht ohne weiteres kann man das Allgemeine mit dem Geiste, das Einzelne mit der Natur identificiren; am allerwenigsten lässt sich auf der psychologischen

Entstehung des allgemeinen Begriffes als des in vielen Einzelwahrnehmungen Gemeinsamen der Satz begründen, dass die sogenannten exacten Wissenschaften ein blosses blindes Herumtappen im Finstern seien. Die exacten Wissenschaften haben ihre Begründung in ganz etwas anderem, als in jenen relativen Allgemeinheiten, welche auf empirischem Wege entstehen. Zuzugeben ist gewiss, dass es keine Erkenntniss und keine Wissenschaft geben könne als vom Allgemeinen, dass also, soll überhaupt gedacht werden, ein seiendes Allgemeines, ein objektiver Gedanke vorausgesetzt werden muss, falls nur erst der erkenntnisstheoretische Zweifel gelöst ist, ob es überhaupt ein Objektives ausserhalb des Denkens selber gebe. Aber erstens ist dieser Zweifel, sein Recht oder Unrecht, im Vortrage kaum berührt worden; andererseits ist es, auch wenn man jenen Satz zugiebt, keine nothwendige Consequenz, dass dann auch diese objektiven Gattungen der Dinge mit einer Art von Ewigkeit behaftet und in absolutem Sinne constant sein müssten. Nichts hindert, diesen Gattungen eine innere Entwicklung zuzuschreiben, so dass aus Gattungen Gattungen werden, aus Unvollkommnerem das Vollkommnere sich bilde, die Modification des Urbildes in stetem Fortschritt immer tiefer in's Wesentliche eingreife. Wer in der Metaphysik dem Idealismus anhängt und dem Geiste die gestaltende Macht über alles und über den Geist selber zuschreibt, der wird dann auch daran festhalten müssen dass auch diese Entwicklung von Gattung zu Gattung eine vorgedachte und die Welt der Urbilder selber eine innerlich bewegte und dem idealen Ziele zustrebende sei.

Dass der Streit zwischen Idealismus und Realismus, — denn das scheint der Herr Vortragende im Auge gehabt zu haben, als er von einem Streite zwischen Philosophie oder Spekulation und Empirismus sprach, — sich im Grunde auf eine Meinungsverschiedenheit über die Methode reducire, scheint mir in keiner Weise zutreffend. Der metaphysische Realismus wenigstens, wie ich ihn verstehe, dem das dingliche Sein, das Substrat der äusseren räumlich - zeitlichen Bewegung, als die wahre Substanz in allem Spiel der Erscheinungen gilt, der die Erscheinungen selber nur aus den durch vernunftlose Kräfte bestimmten Bewegungen und Veränderungen an jener Substanz ableitet und den Geist wie alles was dem Gebiete des Geistes angehört, nur als ein zufälliges Ergebniss dieses Spieles der Kräfte neben anderen Ergebnissen betrachtet: dieser Realismus ist weder das Resultat einer gewissen beim Forschen angewandten Methode, noch hat er die Anwendung einer solchen bestimmten Methode der Forschung zur nothwendigen Folge. Warum sollte man nicht auf spekulativem Wege zu solchem Realismus kommen können? Warum sollte der Realist nicht behufs der Durchführung seiner Lehre das Einzelne der Erfahrung überspringen und aus den Begriffen des menschlichen Verstandes selber ohne Rücksicht auf die empirisch gegebenen Thatsachen die Wahrheit seines Princips zu erweisen ver-

suchen? Andererseits liegen ja Beispiele genug vor Augen, wie der verwegenste Idealismus es unternehmen mag, auf sogenanntem induktivem Wege von Thatsache zu Thatsache weiter schreitend schliesslich bei rein geistigen Potenzen als dem gestaltenden Grunde alles Seienden und Erscheinenden anzulangen. Es ist gar kein Grund, eine bestimmte Methode einer bestimmten metaphysischen Grundanschauung als ihr eigenthümlich zugehörig zuzuweisen oder den Gegensatz der Weltanschauungen auf einen Gegensatz der Methoden zu reduciren.

Kaum anders ist es, wenn wir Idealismus und Realismus im erkenntnisstheoretischen Sinne nehmen. Kein irgend verständiger Mann wird doch auf die barocke Vorstellung gerathen, die Frage, ob es ein Objekt ausser dem Denken gebe, ob das, was wir über dasselbe durch denkende Bearbeitung unserer Wahrnehmung, unseres unmittelbaren Urtheils, unserer Erfahrung ausmachen, dem Dinge an sich zukomme oder nur die Art bezeichne, wie es uns nothwendig erscheine, diese Frage lasse sich irgendwie durch Erfahrung, auf inductivem Wege, durch Erwägung von Thatsachen und nicht von Begriffen lösen. Man mag noch so viele Gehirne messen, wägen, analysiren, über den Verlauf von Nervenfasern im Gehirne noch so gründlich sich informiren, die Art, wie gewisse Affectionen der Nervenstränge gewisse Empfindungen und Bewegungen veranlassen, noch so genau erforschen: damit bleibt man doch immer in der Erscheinung selber stehen und erfährt über das Erscheinen überhaupt und über das Verhältniss von Subjekt zu Object gar nichts. Keine physiologische, aber auch keine psychologische Erfahrung, so weit von letzterer überhaupt gesprochen werden kann, reicht an die Probleme der Erkenntnisstheorie heran. Für diese giebt es nur eine Methode, die speculative, und Idealismus und Realismus, wie sie sich auch wenden mögen, wollen sie ihr Recht erweisen, so müssen sie von den Thatsachen der Erfahrung absehen und aus den Begriffen der Vernunft demonstriren. Wer nicht speculiren will, der muss sich auch auf diesem Gebiete jedes Urtheils enthalten oder das zu Beweisende als etwas Selbstverständliches hinstellen, womit dann freilich gar nichts gethan ist.

Der Gegensatz zwischen den Methoden der Wissenschaft ist überhaupt so gross nicht, wie er dem befangenen Blicke erscheint. Zwischen den Weltanschauungen giebt es durchgreifende, unversöhnbare Gegensätze, und sehr oft macht man im Streite die Erfahrung, dass jedes Mittel der Verständigung auch mit dem gescheidtesten Gegner versagt. Alle Unterschiede der Methode sind dagegen nur relativ. Es giebt weder eine induktive Wissenschaft, noch eine deduktive Wissenschaft; weder auf dem Wege der blossen Empirie, noch auf dem der blossen Dialektik lässt sich irgend etwas erreichen, was so aussieht wie Wissenschaft. Es ist augenscheinlich falsch, dass sich aus Einzelwahrnehmungen eine Generalisirung auf-

bauen lasse, ohne dass der Denkende das Allgemeine, auf das er hinaus will, schon in sich hätte. Keine Thatsache lässt sich constatiren, ohne dass das Vorgefundene in ein schon bereit gehaltenes Allgemeines eingeordnet würde. Man könnte eben so gut eine Wissenschaft nach der dritten oder zweiten Schlussfigur, als eine Wissenschaft nach der Induktion benennen. Der Logiker, der die Processe des Denkens untersucht, hat ganz recht, wenn er die Dinge, die in dem wirklichen Denken untrennbar in eins verflochten sind, scheidet, wie derjenige, der von der Verdauung handelt, die Funktion des Speichels von der des Magensaftes sondert. Aber in Wirklichkeit giebt es kein Denken, das blos induktiv und nicht zugleich deduktiv wäre, freilich auch kein Denken, das sich der Anerkennung und Erfahrung des Einzelnen völlig entschlagen und sich im leeren Aether der blossen Begriffe herumtummeln dürfte.

Wo Wissenschaft angestrebt wird, da gilt es immer in einem Reiche der Einzelnheiten die Einheit des beherrschenden Begriffes durchzuführen. Die Einzelnheiten sind immer gegeben, aus der Erfahrung entnommen, aber sie sind nicht gegeben ohne den denkenden Geist und ohne die Kategorieen, die anzuwenden er vermöge des Grades von Klarheit über sich, den er erreicht hat, in den Stand gesetzt ist. Millionen haben dieselbe Erscheinung wahrgenommen, ehe der Eine oder die Generation kommt, für welche das Wahrgenommene zu einer Erfahrungserkenntniss wird, zu einer Thatsache, die mit dem schon früher Erkannten eine bestimmte Verbindung eingeht. Dazu, dass dies möglich wird, hat die ganze Reihe der früher vollzogenen Deduktionen eben so sehr geholfen, wie die an der Hand von Thatsachen früher gemachten Induktionen. Zur Bildung von Begriffen, welche die Natur des Objektes einigermaassen zu decken vermögen, hilft der Process der geistigen Entwicklung in seiner Gesammtheit, und kein einzelnes Moment dieses Processes kann dabei ein ausschliessliches Verdienst für sich in Anspruch nehmen.

Die Deduktion kann ihr Werk nicht beginnen, sie habe denn eine Welt von gesicherten Thatsachen vor sich. Dagegen ist es völlig falsch, dass aus reiner Deduktion irgend eine Thatsache gefunden werden könnte. Die Induktion mag Begriffe, — nicht „Ideen“, — in den Erscheinungen nachweisen, — nicht „ableiten“. Die Deduktion kann sicherlich nicht zur Aufgabe haben, „das Objekt aus der Idee abzuleiten“. Auch ich halte die Deduktion ihrem Wesen nach für Dialektik, d. h. für begriffliche Erörterung des gegenseitigen Verhältnisses der Begriffe. Aber entschieden bestreite ich, dass durch solche Dialektik Thatsachen erfunden werden können oder gar sollen, oder dass durch dialektische Ableitung aus Begriffen die empirisch gefundenen Gesetze eine höhere Dignität und gesichertere Geltung erlangten. Diese Ansicht des Herrn Vortragenden gehört zu denjenigen Resten alt-hegelischer Art und Weise, welche

die fortschreitende Wissenschaft ein für allemal abgeworfen zu haben scheint.

Die Sprödigkeit des Einzelnen gegen den Begriff ist doch grösser, als der Herr Vortragende meint. Der Dialektiker, der aus dem Begriff des Affen zu deduciren unternähme, in welche Familien und Ordnungen die Affenheit auf Erden thatsächlich zerfallen müsste, würde sich offenbar nur lächerlich machen. Kaum anders aber ist es, wenn der Dialektiker aus dem Begriffe der Bewegung die Keppler'schen Gesetze soll ableiten können, und wenn dadurch der blos relative und zufällige Charakter der *a posteriori* gewonnenen Gesetze zu dem Range absolut gültiger Wahrheiten soll erhoben werden können. Noch nie hat ein Dialektiker ein empirisch gültiges Gesetz gewonnen; das haben bisher immer noch die Empiriker selber besorgt, und wir werden für diesen Zweck auch wohl für alle Zukunft auf sie angewiesen bleiben. Kaum also möchte es ein gesundes Denken genannt werden können, welches durch eine dialektische Erörterung der Begriffe für empirische Thatsachen eine Dignität und Sicherheit erhofft, die ihnen vorher nicht zugekommen wäre.

Könnte der denkende Geist bei der Constatirung von Thatsachen sich überhaupt zufrieden geben, so möchte es immerhin bei der blossen Empirie sein Bewenden haben, und der dialektischen Deduktion bedürfte es dann überhaupt nicht. Es giebt aber thatsächlich ausser und über der empirischen Kenntniss eine spekulirende Form der wissenschaftlichen Untersuchung, die einem tiefen Bedürfniss des menschlichen Geistes entspricht. Und welches ist dieses Bedürfniss? Der Geist will, wenn seinem Wissensdrange genügt werden soll, mehr als blosse Thatsachen und mehr als das, was zum Begriffe der Thatsachen gehört; er will eine allseitige und schliesslich eine mehr als blos ursächliche Verknüpfung zwischen den Thatsachen. Die Thatsachen selber sind als solche vernunftlos, und die ursächliche Verknüpfung reicht nicht aus, ihnen die Form der freien Vernünftigkeit zu ertheilen. Was der Geist in aller Vielheit der Erscheinungen sucht, ist wahre begriffliche Einheit, die Form innerer Vernünftigkeit. Diese in den Thatsachen zu erkennen und damit die blosse Aeusserlichkeit und Thatsächlichkeit abzustreifen, dazu bedarf es der Dialektik, und jedes empirische Verfahren wird durch sich selber nothwendig zur Dialektik hingedrängt, wenn es nicht auf ein bloss handwerksmässiges Thun sich beschränken will. Nicht blos weil es Gebiete der Erkenntniss giebt, die der Empirie überhaupt unzugänglich sind, nicht blos weil alles freie Werden und ursachlose sich Entwickeln dem empirischen Verfahren verschlossen bleibt, sondern auch weil jedes blos Empirische sich als eine vernünftige nothwendige Bestimmung innerhalb des Ganzen der Erscheinung ausweisen soll: darum kommt zur empirischen eine philosophische Erkenntniss hinzu, nicht durch die Willkür der Menschen, sondern durch die Natur der Sache. Unmerklich geht die

eine Form der Untersuchung in die andere über, und strenge Grenzlinien lassen sich nicht ziehen, so dass diesseits noch alles Empirie und jenseits alles Deduktion wäre. Es giebt in allen Wissenschaften nur eine Wissenschaft und nur eine Art wissenschaftlich zu denken und zu forschen, und diese ist dem Empiriker mit dem Philosophen gemeinsam. Gedankenlos in dem Einzelnen der sinnlichen Erscheinung herummanoeuvriren ist ebensowenig Wissenschaft, wie in anschauungsloser Abstraction Begriffe auf Begriffe thürmen.

Die Philosophie, deren besondere Aufgabe die letzte und höchste Zusammenordnung aller erfahrungsmässigen Thatsachen zu einem innerlich einheitlichen Gedankensystem bildet, ist damit die Blüthe aller Wissenschaft, und weil ihr Thun Sinne und Gedanken schärft, weil sie neue Probleme stellt und zu neuen Wegen der Forschung anleitet, so mag sie mit Recht die Königin der Wissenschaften heissen. Aber das ist festzuhalten: den Stoff der Thatsachen hat die Philosophie schlechthin zu empfangen. Sie kann Thatsachen weder mit ihren Mitteln finden und erzeugen, noch ihnen irgend höhere Sicherheit und Gewissheit verleihen. Die Thatsachen einzureihen in die vernünftige Ordnung des Weltalls, sie damit im tiefsten zu begreifen, eine einheitliche Weltanschauung aus ihnen zu gewinnen, das ist die Aufgabe der Philosophie, und das vermag sie mit den Mitteln ihrer Dialektik zu leisten.

Darum finde ich die höchste Gestalt der Philosophie da, wo der Versuch gemacht worden ist, alle Thatsachen der äusseren und inneren Erscheinung als innerlich nothwendige Momente in dem Prozesse der absoluten Vernunft zu begreifen, die sich realisirt und deren That die Welt ist. Ich bestreite dem metaphysischen Realismus sein relatives Recht nicht, wenn er in seiner Welterklärung glaubt, den letzten Grund als vernunftlos statuiren zu dürfen. Aber ich bin überzeugt, dass jeder Realismus, wenn er nur seine Consequenzen strenge ziehen und auf seine Voraussetzungen ernstlich eingehen wollte, sich als ein latenter Idealismus erweisen würde. Dem Idealismus aber ist das die höchste Aufgabe, die Welt in ihrer Zweckbewegung darzustellen. Die Vernunft, indem sie sich realisirt, setzt Zwecke und einen Prozess fortschreitender Erfüllung dieser Zwecke. Darum ist der Philosophie in ihrer höchsten Form das gesammte Weltall ein Reich von Zwecken, und das Nachdenken dieser objektiven und realen Zweckbewegung ist die Dialektik. Ein absolut vernünftiger Wille setzt alle Realität und alle Bestimmtheit des Vielen; der Dialektiker zeigt in allem ebensowohl das Hervorgehen aus dem Einen als den Rückgang in das Eine nach und entfaltet vor unseres Geistes Augen das Ganze dieser Welt als ein zweckmässig bewegtes, schönes und wohlgeordnetes, überall belebtes und vollkommenes Ganzes.

Ich glaube, so erst wird der Friede zwischen den Empirikern und den Philosophen völlig gesichert. Wollen jene von uns gar

nichts wissen, betrachten sie das Streben nach einheitlicher Weltanschauung als eitel Träumerei, weisen sie den Gedanken einer vernünftigen Weltordnung mit Entschiedenheit ab: so stören sie uns doch wenigstens nicht, und wir sagen ihnen, solcher Dogmatismus sei einseitig, vorurtheilsvoll, aus mangelhaften Denken der betreffenden Begriffe entsprungen. Was sie uns dagegen bieten können, eine Fülle exact bearbeiteten empirischen Materials, das nehmen wir aus ihrer Hand mit grösster Dankbarkeit freudig entgegen. Ueber diese Dinge streiten wir mit ihnen nicht, denn diese verstehen sie allein, und wir sind ihre Schüler und Hörer. Dagegen dürfen wir uns bemühen, in begrifflicher Bearbeitung des jetzt vorhandenen Materials zu zeigen, welche Schlüsse über das Wesen der Dinge sich aus den bekannten und gesicherten Thatsachen ziehen lassen und welche nicht, welche Ungewissheiten und Dunkelheiten noch nicht aufgehellt sind, wonach zu forschen ist und in welchem Sinne. So mag denn auch unser Thun dem Empiriker zu statten kommen, und wenn er freisinnig und weitsichtig genug und nicht in dem Vorurtheil des Handwerks eingerostet ist, so wird er nicht nur unser Recht auf unserem Gebiete anerkennen, sondern auch für die Anregungen dankbar sein, welche die Philosophie ihm auf seinem Gebiete gewährt.

Hierauf erhielt Herr Prof. Michelet das Wort zur Schluss-Replik, welcher sich dahin äusserte:

Auf den hundert Jahre alten Standpunkt Kants, den Herr Frederichs vertritt, einzugehen, kann ich mich um so weniger bemüssigt finden, als derselbe Theils ein vollständig abgethaner ist, Theils der Gegner selber zweimal einzuräumen nicht unterlassen kann, dass Kants Nachfolgern der innere Zusammenhang ihrer Speculationen in der Entwickelung des Zeitbewusstseins nicht fehle. Der unbewiesenen Behauptung, „dass die Astronomie und die Geologie die neueste deutsche Philosophie widerlegt haben sollen," stelle ich die anderwärts von mir erwiesene Behauptung entgegen, dass diese Philosophie jene Wissenschaften vielmehr rectificirt habe. Die Lieblingsvorstellung des Herrn Frederichs von der Pluralität der Welten überlasse ich billig dem Spiele seiner Phantasie; denn in der Erfahrung ist sie nicht gegeben. Die Ewigkeit der Gattungen hat nicht nur die absolute Nothwendigkeit des Denkens für sich, da nichts Allgemeines entstehen kann; sondern auch die Erfahrung bestätigt sie, indem die Modificationen der Gattungen in der Zeit nur unwesentliche sind. Wer sich mit Hypothesen, als einem Letzten, zufrieden gestellt erklärt, und noch heutigen Tages von den „Schranken des menschlichen Erkennens" spricht, der macht damit wohl nur eine psychologische Beobachtung an sich selbst; und es ist dann allerdings ganz in der Ordnung, dass ein Solcher mit der aufgefundenen Perle Kants so wenig etwas anzufangen weiss, als das

Huhn in der Fabel. Einen so durchgebildeten Dialektiker, wie Hegel, des einseitigen Dogmatisirens zu beschuldigen, ist wahrlich unerhört. Der Kriticismus hat nicht nur den Verstandes-Dogmatismus, sondern auch die Vernunft-Speculation zu seinem Gegensatze. Herr Frederichs aber scheint nur das Dilemma: Dogmatismus oder Kriticismus, zu kennen. Das Dritte, sie Vermittelnde und ihre Einseitigkeiten Aufhebende, welches von dem blos dogmatischen Verstande, durch die blos kritisirende negative Vernunft hindurch, sich zur positiven Vernunfterkenntniss der Speculation erhebt, — dies Dritte, womit doch allein Philosophie gesetzt ist, scheint ihm völlig unbekannt geblieben zu sein. Denn das Wort: Nachkantische Speculationen, scheint ihm nur einen niedrigeren, ganz verächtlichen Sinn zu haben.

Herrn von Kirchmann habe ich Folgendes zu erwiedern: Sind die Universalien nur abgetrennte „Stücke“ der einzelnen Dinge, dann sind freilich Letztere „wohl“ realer. Der allgemeine Mensch, als Ganzes, ist aber bei den Realisten des Mittelalters das Reale in Petrus und Paulus. — Cartesius findet sein Sein nicht in seinem Spazierengehen, Essen u. s. w., wie Gassendi ihm untergeschoben hatte: ***ambulo, ergo sum.*** Denn alle solche leibliche Functionen kommen auch im Traume vor, und man halte sie dann fälschlich für Wirklichkeiten. Wenn ich aber, wachend oder träumend, denke, dass ich spazieren gehe, so sei diess Denken eine Wirklichkeit. Ja, auch das ihm Entgegengeworfene: ***Ludificor, ergo sum***, erschüttert Cartesius nicht, weil selbst in den Täuschungen des Bewusstseins das Denken erhalten bleibe. Mein Denken also constituire allein mein wahres Sein. Mit anderen Worten: Mein Körper existirt vielleicht nicht, aber die Thätigkeit des Geistes ist sicherlich. Dass Cartesius sich hinterdrein dieses Satzes bediente, um aus seinem anfänglichen Zweifel heraus, durch die Wahrhaftigkeit Gottes, auch zum Sein der Aussenwelt zu gelangen, ist richtig, hebt aber den Satz: Denken gleich Sein, nicht auf. Wissen, das Herr v. Kirchmann öfters sehr unkritisch mit Denken gleichbedeutend gebraucht, ist das Bewusstsein um die Identität beider Glieder.

Wenn Herr v. Kirchmann mir vorwirft, dass ich die Correlata: Allgemeines und Besonderes, Ideales und Reales, Denken und Sein, nicht von einander unterschieden hätte, so giebt er ebenso wenig an, worin sie nicht gleichbedeutend sind, und ob es hier auf ihren Unterschied ankomme. Man kann ebensowohl sagen, das Allgemeine und das Besondere seien „Unterarten des Gedachten und des Seienden,“ als das Umgekehrte; auch hierin sind sie also noch gleichbedeutend. Und bei Idealem und Realem, Gedachtem und Seiendem, wird die Identität als ein „Vielleicht“ zugegeben. Wir statuiren, wie der Gegner, zwischen dem seienden Dinge und dem gedachten Begriffe eine Identität des Inhalts und einen Unterschied der Form. „Der unfassbare, unverständliche und unbrauchbare Widerspruch

welcher dem Hegel'schen Ausdrucke anhaften" soll, ist daher hinfällig, oder träfe auch den Kritiker.

Ueberhaupt acceptiren wir diese Annäherung des Gegners an unsern Standpunkt dankbarlichst. Es ist neu, dass ein Realist der modernen Welt das Allgemeine nicht nur im Denken, sondern ebenfalls im Sein findet. Diese Wahrheit zu erhärten, war eigentlich der einzige Zweck meines Vortrags, dessen Erfolg Herr v. Kirchmann durch seine Zustimmung sichert. Nur begreife ich nicht, wie er dann noch beim Realismus (denn den Empirismus perhorrescirt er) verharren kann, da das Allgemeine in den Dingen doch ihre Idee ist. Ja, er versteigt sich bis zur Ausdrucksweise der Realisten des Mittelalters: „In diesem seienden Menschen ist das Allgemeine seiend enthalten." Wir erfahren sogar zu unserem Erstaunen, „dass der Realismus nie die Realität des Allgemeinen bestritten hat." Also die Gattungen sind Herrn v. Kirchmann nicht, wie bei Locke, „blosses Spiel des Denkens," sondern seiende Begriffe in den einzelnen Dingen. Er hat sich damit ausdrücklich zum Ideal-Realismus bekannt; und das nennt er seinen „philosophischen Realismus," den er streng vom Empirismus geschieden wissen will. Dennoch hält er am Schluss den Ideal-Realismus für unmöglich, und rühmt sich, dessen Widersprüche „an dem gehörten Vortrage aufgedeckt und dargelegt zu haben." Auf welcher Seite hiernach „das gemüthliche Verwechseln und Schillern der Begriffe, die Verwirrungen, die Missverständnisse" und dergleichen mehr liegen, und „gerügt" werden müssen, überlasse ich getrost competenten Richtern zur Entscheidung.

Doch Herr v. Kirchmann kommt auch auf „die Hauptfrage," auf die Methode. Es ist einfach ungeschichtlich, und würde eine Absurdität involviren, wenn Hegel „die Einsprüche der Erfahrung gegen die spekulativen Resultate seines dialektischen Verfahrens nicht gelten" liesse. Als er nämlich in seiner Inaugural-Dissertation: *De orbitis planetarum,* der damaligen Erfahrung folgend, die Nothwendigkeit einer leeren Stelle in der Reihe der Planeten dialektisch nachgewiesen hatte, und bald darauf die vier ersten kleinen Planeten an jener Lücke aufgefunden wurden, beeilte er sich, bei schicklicher Gelegenheit, seine dialektische Deduktion zu rektificiren. Nicht also mein Vortrag erst lässt „eine leise Einwirkung realistischer Principien erkennen;" sondern Hegel selbst hat sie sehr früh schon in vollem Maasse anerkannt. Und sein „treuester Schüler und Anhänger" hat seinen Meister nicht verleugnet, eben weil er „einer der genauesten Kenner seiner Philosophie" ist. Auch hat nicht „die altgewohnte Verehrung für Hegel, um dessen Princip zu retten," mir den Vortrag eingegeben, sondern lediglich die Wahrheit der Sache selbst; *amicus Socrates, amicior veritas.*

In meinem „Zugeständniss" der gegenseitigen Controlle beider Methoden soll dann dies weitere Zugeständniss enthalten sein, „dass auch die induktive Methode, richtig gehandhabt, zur Wahrheit führt."

Das kann sie jedoch für sich allein nie, weil sie immer nur bis zu relativen Allgemeinheiten gelangt. Dass die Controlle sich blos auf die „Resultate“ erstrecken kann, gebe ich zu. Und „wenn die auf beiden Wegen gefundenen Resultate nicht übereinstimmen,“ — nun dann behält eben Keiner Recht. Sondern dann allein ist die Wahrheit entdeckt, wenn beide Resultate übereinstimmen. Das müssen sie aber, sobald nur beide Methoden richtig gehandhabt werden. Denn die Wahrheit ist Eine und nur diese Uebereinstimmung ist die Wahrheit! Fehlt die Uebereinstimmung, so wartet die Dialektik, bis dieselbe da ist. Will sie nicht warten, so prüft sie noch einmal sorgfältiger ihren Gang, oder der Philosoph geht selber an's Experimentiren. Seine Controlle über die Empirie bezieht sich nicht sowohl auf die einzelnen Sinneswahrnehmungen; denn diese sind beiden Standpunkten gemein, und ein Streit darüber muss sich leicht schlichten lassen. Die Controlle betrifft hauptsächlich die relativen Allgemeinheiten, welche die Induktion eben als ihre Resultate aufstellt, und die mit den von der Dialektik gewonnenen absoluten Allgemeinheiten sich in Uebereinstimmung finden müssen.

Dass „die induktive Methode bekanntlich sehr streng gegen sich selber ist, um nicht vage Analogien und luftige Hypothesen aufzustellen,“ — dafür vermisse ich den Beweis. Im Gegentheil. Bekanntlich klopft die induktive Methode den Optiker nicht auf „die Finger,“ wenn er die Schwingungen der Darmseiten auf die Emanation des Lichtes überträgt; auch hat sie die „Billionen“ Farbenwellen weder je controllirt, noch empirisch nachgewiesen. Die Philosophie muss zur Hülfe herbeieilen, solche aus der Luft gegriffene Analogien und Hypothesen zu controlliren. Echt komischer Humor ist es aber, dass Herr v. Kirchmann hinterdrein geradezu selber der Dialektik diese Controlle zugesteht, die er ihr in Einem Athem abspricht. Er sagt: „Die induktive Methode benutzt das trennende und verbindende Denken“ (das war, meinem Vortrage gemäss, wörtlich die Platonische Definition der Dialektik) dazu, den aus der Wahrnehmung geschöpften Inhalt zu reinigen.

Dabei wird gegen die Dialektik mit den beliebten Epithetis: „Spiegelfechterei, Taschenspielerkunststück, wenn gleich *bona fide*“ und andern Liebenswürdigkeilen herumgeworfen. Soll ich die edlen Gestalten eines Zeno, Heraklit, Plato, Aristoteles, Plotin, Proklus, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Kant, Fichte, Hegel aus der Geisterwelt citiren, Herrn v. Kirchmann zu überzeugen, „dass die dialektische Entwickelung und spekulative Verbindung der Begriffe“ keine „Unmöglichkeit verlangt, die den Grundgesetzen des menschlichen Denkens widersteht?“ Denn Jahrtausende lang haben „die schärfsten Denker“ diese Dialektik geübt. Wenn man ihr aber etwas unterlegt und unaufhörlich zum Vorwurfe macht, woran sie gar nicht denkt, dann kann man ihr freilich alle jene schönen Namen anhängen. Die Dialektik verleugnet nämlich gar nicht, wie ihre

Gegner hundertmal einander nachgesprochen haben, den Satz des Widerspruchs. Sie hebt zwar contraire Gegensätze, wie Etwas und Anderes, Wesen und Erscheinung, Begriff und Objekt zur Identität auf: aber nicht contradictorisch Entgegengesetzte, wie Pferd und Nichtpferd. Erst wenn Hegel „den Grundsatz der Unmöglichkeit des sich Widersprechenden verleugnet“ hätte, würde „seine Darstellung dunkel, gewaltsam und unverständlich“ nicht blos für den Kritiker, sondern auch an sich sein.

Dass „die deduktive Methode immer *post festum* kam,“ ist wieder durchaus unhistorisch. Fichte und Hegel haben am Anfang des Jahrhunderts durch ihre politischen Theorien die Einheit Deutschlands unter einem nationalen Kaiserthum endlich auf der Neige des Jahrhunderts praktisch herbeigezogen. Und Schelling stellte um dieselbe Zeit in seiner Naturphilosophie den Begriff des Organismus auf, den die Physiologen freilich noch nicht allgemein, besonders aber doch Johannes Müller und Schultz-Schultzenstein adoptirt haben.

Herr v. Kirchmann wirft meinem Vortrage vor, dass in ihm „die Präponderanz der spekulativen Methode hervortrete.“ Und dann muss er doch selber an zwei Stellen zugestehen, dass die induktive Methode „schwache Seiten“ hat, dass sie es nur zu „relativen Allgemeinheiten“ bringt, dass „neue Entdeckungen ihre Begriffe und Gesetze modificiren müssen,“ dass sie es sogar nur bis zu „Wahrscheinlichkeiten,“ wie auch Hartmann zugiebt, bringen könne. Diese Bekenntnisse, jene vorzunehmende „Reinigung“ durchs Denken, „der philosophische Realismus;“ — alles das zeigt nichts Anderes, als die unwiderstehliche Gewalt der Wahrheit, welche den Gegner packt, wenn er es auch mit den Lippen einzuräumen sich sträubt. Es wird „gemüthlich“ zur alten Lehre ein neues Wort, und zwar ein sehr schwerwiegendes, nämlich „philosophisch“ hinzugefügt, — um durch eine *in rem versio* sich das Aufgenommene anzueignen. Das ist die grausame Dialektik, die auch ohne mein Zuthun solche Polemik zermalmt.

Wir hegen nicht den leeren „Wunsch nach einer sichern und umfassenden Wissenschaft;“ er ist erfüllt, sollte auch erst, „nachdem Decennien verflossen,“ der philosophische Realismus seine dämmernde Ahnung in apodiktisches Wissen zu verwandeln im Stande sein. Dem Stolze des Philosophen, nicht „derselben Instrumente mit jedem Bauer und Bettler für das Erkennen des Höchsten sich bedienen“ zu sollen, wird unser Mitglied also wohl Rechnung tragen müssen. „Der gewöhnliche Menschenverstand“, an welchen mit Bescheidenheit appellirt wird, kann nie höher steigen, als der *common sense* der Schottischen Philosophen. Darum ist unsere Vernunft-Dialektik aber kein „verborgenes Geheimmittel“ ausser für die, denen die Wahrheit überhaupt ein offenes Geheimniss bleibt. Sinnliche Flügel zum empirischen „Fliegen“ sind uns Menschenkindern allerdings „versagt.“

Wer aber dem dialektischen Flügelschlag des Gedankens sich hinzugeben vermag, der wird gerades Weges zur geistigen Sonne der Wahrheit emporfliegen, ohne dass er zu fürchten brauchte, mit den wächsernen Fittigen des alltäglichen Menschenverstandes im Icarischen Meere einer Bauern- und Bettel-Philosophie zu ertrinken.

Mit meinem Denkgenossen, Herrn Lasson, werde ich mich um so kürzer auseinander setzen können, als er einerseits dem Riesen-Heros, dem jetzt Pygmäen über die Schultern sehen und den Rücken kehren wollen, die gebührende Ehre giebt: andererseits gegen meine Widersacher mir zur Seite ficht. Weiss ich mich auch mit Herrn Lasson darin in Uebereinstimmung, eine gewisse Modification, ja selbst Vervollkommnung der Gattungen zu gestatten, so widerstrebt es meiner Dialektik doch, „die Welt der Urbilder, selbst in innerlicher Bewegung zu einem idealen Ziele sich entwickelnd," in einem absoluten Geiste, auf den der Redner noch einmal später zu sprechen kam, als „vorgedacht" anzunehmen, weil diess denselben der zeitlichen Veränderung, wenn auch nur im Denken, Preis geben würde.

Es ist richtig, dass nicht mit Nothwendigkeit die methodische Form den metaphysischen Inhalt bestimme. Da aber doch in einem Systeme Form und Inhalt harmoniren müssen, so liegt gemeinhin die empirische Methode auf Seiten des Materialismus, die Dialektik auf Seiten der Geistesphilosophie. Indessen statuire ich Ausnahmen dieses Kanons, wie z. B. Berkeley. Was Herr Lasson über die Untrennbarkeit von Deduktion und Induktion sagt, hat ganz meinen Beifall. Aber weder Hegel noch irgend wem ist es je eingefallen zu behaupten: „dass durch Dialektik Thatsachen erfunden werden können." Wenn dann Herr Lasson den Satz: „dass durch dialektische Ableitung aus Begriffen die empirisch gefundenen Gesetze eine höhere Dignität und gesichertere Geltung erlangen," ein für alle Mal als einen Rest alt Hegel'scher Art abwerfen will; so leugnet er überhaupt die Sicherheit der Erkenntniss, oder er ist empirischer als die Empiriker, da er ja aus Herrn v. Kirchmanns Munde selbst gehört hat, dass die induktive Methode uns nur Wahrscheinlichkeiten biete. Eines Andern ist es, „ein Gesetz gewinnen," — eines Andern, es „zum Range absolut gültiger Wahrheiten zu erheben." ***Suum cuique.*** Sind die Kepplerischen Gesetze dazu erhoben, so frage ich meinen Freund, wem diess Verdienst gebühre.

Im Verfolg seiner Rede hat er selbst der Philosophie dieses Verdienst zugeschrieben, und damit den alten Hegel'schen Satz selber bestätigt. Denn nach ihm soll die Leistung der speculativen Untersuchung darin bestehen, „der Vielheit der Erscheinungen eine wahre begriffliche Einheit, die Form der inneren Vernünftigkeit zu verleihen." Ganz richtig! Gehört dazu aber nicht diess, „aus dem Begriffe der Bewegung ihre Gesetze abzuleiten?" da sich diese Gesetze auf diese Weise „als eine vernünftige, nothwendige Bestimmung innerhalb des Ganzen ausweisen." Und „verleiht die

Philosophie ihnen dadurch nicht eine höhere Sicherheit und Gewissheit?"

Am Schluss will auch Herr Lasson eine Versöhnung zwischen dem Empirismus und der Philosophie anbahnen, und zu dem Ende wendet er sich an die besondere und höchste Aufgabe der Philosophie, die darin bestehen soll, „die letzte und höchste Zusammenfassung der Welt in eine Zweckbewegung darzustellen." Wenn Herr Lasson aber dieses „Reich von Zwecken" nicht als eine innerliche, immanente Teleologie, sondern als eine äusserliche Zweckmässigkeit fasst, so dass „ein absolut vernünftiger Wille alle Realität und alle Bestimmtheit des Vielen setzt", — dann fürchte ich sehr, dass dadurch keineswegs „der Friede zwischen Empirikern und Philosophen", wie Herr Lasson „glaubt, völlig gesichert werde". Die Feindschaft wird damit vielmehr in hellen Flammen auflodern. Denn mit dem Theismus eines ausserweltlichen Verstandes, der, wie Goethe sagt, äusserlich die Welt nach Zwecken an seinem Finger laufen liesse, wird der Empirismus sich nie befreunden. Dass derselbe aber der inneren Teleologie, die ohne Vorbedacht von Innen heraus die Welt gestaltet, nicht abgeneigt ist, und damit der spekulativen Philosophie sich zuneigt, wenn er auch ihre Dialektik hasst, — das haben wir an der Philosophie des Unbewussten gesehen.

II.

Zum Problem der Materie.

Vortrag,

gehalten in der „Philosophischen Gesellschaft“ zu Berlin am 24. April 1875

von

Dr. **A. Vogel** in Potsdam.

„Zum Problem der Materie“ — so lautet der Titel einer philosophischen Untersuchung von Ernst Krey. *) Diese kleine Broschüre hat unsrer Meinung nach nicht diejenige Würdigung von der Kritik erfahren, welche ihr ohne Zweifel schon wegen ihres entschiedenen Frontmachens gegen die Ueberhebung der Naturwissenschaft und des Materialismus in seinen verschiedensten Gestalten zukommt. Es sei daher gestattet, den Gedankengang dieser Schrift, der wir unsre Beistimmung in den wesentlichsten Grundzügen nicht versagen können, kurz darzustellen und von der so gewonnenen Basis aus die Ansichten derjenigen Philosophen zu beleuchten, welche in jüngster Zeit eben dieses Problem erörtert und sich die allgemeine Beistimmung des philosophirenden Publikums zu verschaffen gewusst haben. —

Lösen wir auf induktivem Wege die specifischen Merkmale der Materie auf, so ergeben sich die physikalisch-physiologischen Merkmale der Materie Seh-, Hör-, Riech- und Schmeckbarkeit, sowie die rein-physikalischen der Dichtigkeit, Schwere, Beweglichkeit u. s. w. Doch kommen alle diese Merkmale ebenfalls den von uns vorgestellten Dingen zu. Wir sehen in der Vorstellung einen alten Freund, wir hören seine uns wohl bekannte Stimme, wir delektiren uns an unsern Lieblingsspeisen oder Lieblingsgetränken; die Gegenstände unsrer Vorstellung sind dicht oder porös, das Glas ist durchsichtig, das Eisen schwer, der Vogel bewegt sich im Raume fort und seine Flügelschwingungen erfolgen nach einander. Die Dinge in der Vorstellung wären den Dingen in der Aussenwelt zum Verwechseln

---

*) Verlag von Ludwig Bamberg in Greifswald, 1873. —

ähnlich, wenn nicht — die einen eben „nur vorgestellt,“ die andern aber „wirklich“ wären. Dies ist der alleinige, freilich sehr grosse Unterschied zwischen beiden Existenzweisen, und ihn ergründen, heisst das Wesen der Materie ergründen.

Zunächst wird darauf aufmerksam gemacht, dass in diesem Sinne der Gegensatz zwischen „Vorstellung“ und „Wirklichkeit“ ein durchaus falscher ist, denn auch das Vorgestellte existirt wirklich in der Vorstellung. Ja, es wird sich sogleich erweisen, dass vielmehr die materiellen Aussendinge eine besondere Art von sinnlichen Vorstellungen sind, welche sich von den sinnlichen Vorstellungen im gewöhnlichen Sinne nur durch ein Merkmal unterscheiden. Während nämlich die vorgestellten materiellen Dinge solche Vorstellungen sind, „deren sich das Individuum als aus seiner eigenen Kausalität entsprungener, freier Schöpfungen bewusst ist,“ so sind die materiellen Aussendinge solche Vorstellungen, „deren sich das Individuum als nicht aus seiner eigenen, sondern als aus einer anderen Kausalität entsprungener bewusst ist.“ Könnte ich mir irgend eines materiellen Dinges so bewusst werden, dass ich es als durch meine eigene Kausalität gesetzt betrachtete und nach meinem eigenen Willen beliebig verschwinden und wieder zu setzen vermöchte, so würde die Materie in Vorstellung umgesetzt sein. Und andrerseits, löste sich ein vorgestelltes Ding plötzlich von dem bis dahin von mir abhängigen Kausalitätsverhältniss los und träte in ein von mir unabhängiges Kausalitätsverhältniss, so würde es für mich ein objektives, ein „wirkliches“ Ding. Zwischen diesen beiden Stufen liegt aber noch eine dritte, jene beiden verbindende Stufe: es sind diejenigen Vorstellungen, welche der Traum und die Vision erzeugen. In diesem Zustande schafft sich der Geist selber Materie und erkennt sie auch dafür an; erst wenn er im Augenblicke des Erwachens gewahr wird, dass die wahrgenommenen Gebilde Fleisch von seinem Fleisch, oder besser: Geist von seinem Geist sind, erst dann erkennt er sie als seine eigenen Vorstellungen. Doch giebt es auch genug der Beispiele, dass der Träumende seine Traumgestalten noch nach dem Erwachen für objektive Wirklichkeit hält. Wäre der Traum ein ewig dauernder, so würden also die Traumgestalten sich zur Wirklichkeit steigern, diese aber zum Traumgebilde herabsinken. Vorstellung und Wirklichkeit, Wirklichkeit und Vorstellung fliessen hier in einander über: für den Träumenden sind jene Vorstellungen in der That „Materie“ geworden, weil ihm das Bewusstsein des Kausalitätsverhältnisses zwischen ihnen und ihm selber abhanden gekommen ist. Sollte es nun wohl nicht gestattet sein, diesem analog die reale Aussenwelt zu uns in dasselbe Verhältniss zu setzen als die Traumwelt zu dem Träumenden? Es kommt eben nur darauf an, den Schleier der Maja zu lüften und die Aussenwelt als eine von dem Ich in freier Produktion geschaffene zu erkennen.

Auf diese Weise haben sich drei Kategorien sinnlicher Vor-

stellungen ergeben: 1. die der individuell-subjektiven immateriellen Vorstellungen materieller Dinge, bei denen das Individuum sich selber als *causa efficiens* weiss; 2. die Kategorie der ausserindividuell-objektiven materiellen Vorstellungen, bei denen das Individuum nicht *causa efficiens* ist und sich auch als solche nicht weiss; 3. die Kategorie der individuell-objektivirten sinnlichen Vorstellungen, bei denen das Individuum selber die *causa efficiens* ist, sich aber als solche nicht weiss. Die letzteren nennt man bezeichnender: materialisirte Vorstellungen. Die Vorstellungen jeder dieser drei Kategorien stehen nur mit denen ihrer eigenen Kategorie in direktem Kausalnexus, so dass also keine derselben in eine andere Sphäre unmittelbar hinübergreifen kann: der blos vorgestellte Stein trifft den blos vorgestellten Leib, der wirkliche Stein den wirklichen Leib und der im Traum materialisirte Stein endlich den materialisirten Leib.

Betrachten wir nun diese im Traum vor sich gehende Materialisirung näher, so gelingt es uns vielleicht, durch einen analogen Schluss das Verhältniss der materiellen Welt zu dem Wachenden zu ergründen. Je mehr wir uns dem Augenblicke des Einschlafens nähern, desto mehr schwindet unser Bewusstsein über unser Kausalitätsverhältniss zu unsern Vorstellungen, bis es im Momente des wirklichen Eingeschlafenseins völlig verschwunden ist. In diesem Zustande ist das Ich von allem bewussten Kontakt mit der Aussenwelt durch die Sinne abgeschlossen und sondert in sich daher ein producirendes Ich (Nicht-Ich) ab, dessen Produktionen das receptive Ich als eine gegebene Aussenwelt aufnimmt. Im Momente des Erwachens gewinnt es das verlorene Bewusstsein jenes Kausalitätsverhältnisses wieder, wodurch die materialisirten Vorstellungen herabsinken. Auf ganz ähnlicher Entzweiung des Selbstbewusstseins beruht — wie wir sehen werden — das Verhältniss des Individuums zu der materiellen Aussenwelt.

Doch werden die Gegner einwerfen, dass die materialisirte Traumwelt nichts weiter als eine geistige Reproduktion der materiellen Aussenwelt sei, die wir vermittelst unsrer leiblichen Sinne erst wahrgenommen haben; indessen würden wir von diesem Standpunkte aus die Materie als das definiren müssen, was wir durch unsern Leib, d. h. eben durch Materie wahrnehmen. Wollen wir diesem Zirkel entrinnen, so müssen wir unsern Leib und seine Funktionen völlig aus dem Spiele lassen und die materiellen Dinge erklären „als sinnliche (d. h. zeiträumliche) Vorstellungen, deren sich das Individuum als nicht aus ihm selber, sondern als aus einer andern, vorläufig unbekannten *causa efficiens* entsprungener, und daher als aufgezwungener, unfreier, von ihm unabhängiger und durch es selbst unabänderlicher bewusst ist." So ist also der Leib selber eine unfreie Vorstellung, theilweise wenigstens, sofern er als unser Leib eine subjektive materialisirte Vorstellung des Individuums ist als auch

in der noch unbekannten objectiven *causa* seinen Grund hat. Die möglichste Potencirung eines dieser beiden Faktoren geht einerseits im Schlafe und andrerseits im Tode vor sich.

Welches ist aber endlich jene unbekannte *causa* der objektiven materiellen Vorstellungen? Von einem „Ding an sich“ können wir begreiflicher Weise von unserm Standpunkte nicht sprechen; von einem Dinge an sich lässt sich weder etwas aussagen, noch dürfen wir überhaupt einem Dinge eine Kausalität zuschreiben, da jede Aktion nur von einem Subjekte herrühren kann. Am allerunbegreiflichsten aber ist es, dass ein Ding *causa* derjenigen objektiven Vorstellung sein soll, welche das Ding selbst ist. Da wir die materielle Welt in Vorstellung aufgelöst haben, so müssen wir freilich ein vorstellendes Subjekt als *causa* derselben annehmen, welches aber das Individuum nicht sein kann, vielmehr muss es ein von dem Individuum zu unterscheidendes, objektives Vorstellungsvermögen sein. Dieses aber ohne weiteres „Gott“ zu nennen, wäre nur ein *deus ex machina*.

Untersuchen wir zunächst, welche Postulate sich für das die materielle Aussenwelt vorstellende Subjekt aus dem Verhältniss derselben zu den Individuen ergeben.

Aus der unleugbaren Thatsache, dass alle Individuen dieselbe Aussenwelt wahrnehmen, folgt der sichere Rückschluss, dass alle wahrnehmenden Individuen in dem die eine Aussenwelt bewirkenden Vorstellungsvermögen ihren identischen Zusammenhang haben, welches die identische Aussenweltsvorstellung an die Individuen vermittelt. Wie geschieht aber diese Vermittlung? Die Annahme einer äusseren Vermittlung ist von vorne herein als unstatthaft abzuweisen. Wir haben schon oben erwähnt, dass die Aussendinge ihre *causa* nicht in dem individuellen, sondern einem generellen Vorstellungsvermögen finden können; ist nun eine äussere Mittheilung undenkbar, so kann sie nur durch die Einheit beider als möglich gedacht werden. Aussendinge und Aussensubjekte giebt es nicht; unsre Leiber sind wohl ausser einander, das Ich aber ist eines in allen und aller in einem, und nur dadurch ist die gegenseitige Erkennung der Individuen und ihre Einwirkung auf einander möglich. Jedes Individuum verhält sich zu sich selber und zu allen anderen ihm koordinirten zugleich als Geschöpf und Schöpfer eines jeden, oder anders ausgedrückt, die Gesammtheit der Individuen ist ein einheitlicher Organismus, ein einziges Wesen, ein einziges Ich, welches sich in eine grosse Vielheit von ihm inhärirenden Individuen gliedert, so dass in jedem Individuum ausser ihm selbst zugleich die ganze Gattung und die Fülle der übrigen Individuen in metaphysischer, aber in realer Weise enthalten ist. Bezeichnen wir vorläufig dieses übergeordnete Ich als Person, so behaupten wir, dass Individuum und Person ebensowohl von einander unterschieden als auch identisch sind. Daher sieht auch das Individuum in dem Gesammtleben aller

Individuen, ja in der Geschichte des universalen Kosmos zugleich seine eigene Lebensgeschichte.

Durch das Individuirungsvermögen emanirt in dem Individuirungsprocess das Individuum aus der Person. Wir finden einen ganz analogen Process in dem Naturleben und in dem Individuum selber ebenfalls. So emanirt aus dem einen Fruchtkeime die Staude, der Baum mit seinen hunderten von Früchten. Zerschneiden wir den Regenwurm in mehrere Stücke, so sondert sich das eine Leben in ebenso viele Leben, als Stücke vorhanden sind. So emaniren ferner alle unsre einzelnen Vorstellungen als ebenso viele Individuirungen, die aber doch wieder alle in einem engen Zusammenhange stehen. Das Kind und der Greis, wie sind sie verschieden und doch dasselbe Individuum. Im Drama schafft sich die Phantasie eine eigene Welt, in welcher die handelnden Personen mit ihren Gefühlen, Motiven und Absichten fast objektiv gegenübertreten, und wir versenken uns so sehr in diese Welt, dass wir uns selber wohl ganz und gar mit dieser oder jener Person identificiren. Wäre dieser Zustand ein dauernder oder gelänge es dem Dichter, die Nabelschnur zwischen ihm und jenen Gestalten zu zerreissen und ihnen Körperlichkeit zu verleihen, so hätte sich hier ein Individuum in mehrere gesondert. Nur auf eine einzige Weise gelingt es dem Individuum, sich wirklich in eine Mehrheit zu sondern, nämlich auf dem Wege der Zeugung, in der es die individuelle, nicht aber die persönliche Einheit sprengt.

In Betreff des Verhältnisses des Individuums zu dem die materielle Körperwelt producirenden objektiven Vorstellungsvermögen ist schon angedeutet, dass beide nur verschiedene Individuirungen ein und desselben Wesens oder der einen Person sind, und auf eben dieser Identität beruht die Möglichkeit der gegenseitigen Einwirkung der Individuen; auf der Verschiedenheit der Individuirungen dagegen beruht die Nothwendigkeit, dass die Vorstellungen des die objektive Welt producirenden Subjekts uns als materielle erscheinen müssen, das heisst, als solche Vorstellungen, welche ihre *causa efficiens* nicht in mir haben, sondern in jener Person, die als Subjekt das Materielle vorstellt. Da das individuelle Ich an dem generellen participirt, so ist auch alles, was existirt, durch das Individuum geworden, und mit Recht kann es desshalb behaupten: die Welt ist meine Vorstellung. Indessen ist das individuelle Bewusstsein so überwiegend, dass wir die Aussenwelt stets als Materie empfinden. Als Schöpfer der Welt lernt der Mensch sich in der Geschichtswissenschaft, in der Geologie und andern Wissenschaften kennen, welche nur eine Rückerinnerung an seine vorindividuelle Existenz sind. Und gehen wir weiter zurück, so weiss sich der Mensch als Schöpfer aller Weltsysteme, deren Reihe freilich eine endliche sein muss, weil sich sonst ein Ausgangspunkt nicht ergeben würde. Wenn somit auch die Reihe der Individuirungen eine end-

liche ist, so giebt es doch die transscendentale Einheit derselben oder die absolut individuirende, nicht selbst individuirte Person, das ist das absolute Ich, welches in seinem Individuirungsprocess das Universum ausmacht. Nur in endlicher Weise ist also der Mensch Individuum, in absoluter dagegen Person, in welcher er sich immerhin brüsten mag: „Orion und Plejaden, und was die fernsten und blässesten Nebelflecken bergen, ja, was jenseits derselben liegt, und was keinen Schimmer mehr in der Menschen Auge zu senden vermag, das alles ist in mir, wenn auch ausser meinem Leibe, d. h. es ist das eigene Werk meiner Vorstellung, von Anfang bis zu Ende, und bewegt sich in jedem Atomchen auf meinen Willen!"

Als Resultat haben wir demnach gewonnen: „Die Person und die Individuen, die Vorstellungen derselben und ihre Verknüpfungen in zusammenhängender, durch die immanenten Gesetze der absoluten Person bedingter Entwickelung — diese persönliche Existenz und Lebensentfaltung, das ist die wahre Totalität des gesammten Seins und Denkens. —"

Das ist der gewiss reiche Inhalt dieser kleinen Schrift, welche unter einem bescheidenen Titel ein ganzes konsequent durchgeführtes philosophisches System *in nuce* giebt. Neu ist freilich weder die Reducirung der Materie auf die Vorstellung, noch der schliesslich gewonnene Standpunkt des absoluten Idealismus, zu dem sich der Verfasser rückhaltslos bekennt, — eigenthümlich aber ist das Verfahren, durch welches derselbe nach induktiver Methode von Stufe zu Stufe fortschreitend die Materie auf ihr letztes und höchstes Princip zurückzuführen unternimmt. Grade aber die induktive Methode nimmt in jetziger Zeit die Naturwissenschaft als ihr ausschliessliches Eigenthum in Anspruch und ist daher nur zu bereit, sich als die eine alleinige Wissenschaft anzusehen. Sie glaubt, allein mit realen Grössen zu rechnen und hält alles, was dem Secirmesser oder der Waage nicht zugänglich ist, für etwas „nur" in dem Gedanken Existirendes. Es ist ja so natürlich, dass auf die Richtung, welche den Idealismus bis zu seinen letzten Konsequenzen verfolgt hatte, sich eine gewaltige Reaktion erhob; indessen sollte doch eine besonnene Wissenschaft dieses fortwährende Schwanken des Pendels herüber und hinüber bedeutend temperiren. Wir können es daher Du Bois-Reymond, dem naturwissenschaftlichen Meister, nur Dank wissen, wenn er in dem 1872 in Leipzig gehaltenen Vortrage „Ueber die Grenzen des Naturerkennens" die Grenzen des von der Naturforschung unterjochten Gebietes revidirt und so diese „Weltsiegerin" ihr eigenes unermessliches Reich kennen lehrt. Auch zu den in diesem Vortrage geäusserten Ansichten nimmt die besprochene Schrift Stellung. Du Bois gesteht in jenem Vortrage, dass die Vorstellung von der Ewigkeit der Welt und von ihrer Zusammensetzung aus Atomen, deren Centralkräfte alle Bewegung erzeugen, uns wohl eine Zeit lang als Erklärungsgrund der Dinge gelten kann, dass wir aber

bald tiefer einzudringen und das Wesen derselben selber zu begreifen verlangen. Doch bei weiterem Vordringen in der Erkenntniss häufen sich die unlösbaren Widersprüche und bilden eine unübersteigbare Schranke. Sehen wir aber von dieser ursprünglichen Schranke ab, setzen wir Materie und Kraft als gegeben und bekannt voraus, so ist in der Idee die Körperwelt verständlich. Indem Du Bois nun vor unsern Augen sich die Erde allmälig aus einem kreisenden Nebelball herausbilden und mit organischen Wesen bevölkern lässt, gelangt er an einen Punkt, wo etwas Neues, bis dahin Unerhörtes auftritt, etwas wiederum, gleich dem Wesen von Materie und Kraft, Unbegreifliches, an eine Kluft, über die kein Steg, kein Fittig trägt: er steht an der andern Grenze seines Witzes. Dies neue Unbegreifliche ist das Bewusstsein, welches aus seinen materiellen Bedingungen nimmermehr zu erklären ist; denn durch keine zu ersinnende Bewegung materieller Theilchen lässt sich eine Brücke in's Reich des Bewusstseins schlagen. Aber innerhalb dieser beiden Grenzen: Materie und Kraft einerseits — Bewusstsein andrerseits, da ist der Naturforscher Herr und Meister, da zergliedert er und baut er auf, und Niemand weiss, wo die Schranke seines Wissens und seiner Macht liegt; über diese Grenze hinaus kann er nicht, und wird er niemals können.

Uns scheint nun freilich diese Grenze zu weit oder auch zu eng gezogen zu sein: zu weit, sofern das Vordringen der „Weltsiegerin“ durch eine Menge anderer, ebenso unüberwindlicher Hindernisse gehemmt wird, — zu eng, sofern wir an der Hand einer andern Weltbesiegerin, nämlich der Philosophie, getrost auch jene Grenze noch überschreiten dürfen. Oder sollten wirklich jene drei Faktoren, Materie, Stoff und Bewusstsein, die letzten Marksteine unsres Erkennens sein, über die kein Fittig trägt? Wäre es undenkbar, dass einer dieser drei Faktoren den beiden andern zu Grunde liegt; oder sollten wir nicht eine andere Grösse finden können, in welche sie alle drei ohne Rest aufgehen? Es ist also zunächst die Frage: ist das Bewusstsein aus Materie und Stoff abzuleiten oder umgekehrt diese aus dem Bewusstsein? Die erstere Ansicht ist freilich unter den Naturforschern unsrer Zeit gang nnd gäbe, um so gewichtiger aber ist es, wenn uns kein Geringerer als Du Bois selber hierüber also belehrt: „Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus dem Zusammenwirken der Atome Bewusstsein entstehen könne. Sollte ihre Lagerungs- und Bewegungsweise ihnen nicht gleichgültig sein, so müsste man sie sich nach Art der Monaden schon einzeln mit Bewusstsein ausgestattet denken. Weder wäre damit das Bewusstsein überhaupt erklärt, noch für die Erklärung des einheitlichen Bewusstseins des Individuums das Mindeste gewonnen. Dass es vollends unmöglich sei, und stets bleiben werde, höhere geistige Vorgänge aus der als bekannt vorausgesetzten Mechanik der Hirnatome zu verstehen, bedarf nicht der Ausführung.“

Wir erachten diesen Beweis für stringent und wüssten ein neues Moment nicht hinzuzufügen. Ist nun aber so die Ableitung des Höheren aus dem Niederen eine Unmöglichkeit, so versuche man es getrost einmal, das umgekehrte Verfahren einzuschlagen; vielleicht führt uns dieses zu unserm Ziele. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liesse. Allerdings findet hier das grade Umgekehrte statt, da sich die ganze Welt doch um den Zuschauer, um das Subjekt drehen soll. Das Ich soll der Ausgangspunkt und der Schöpfer aller Dinge sein, der Urgrund alles dessen, was da lebet und webet. Dass die Materie an und für nichts ist, nichts sein kann, ist ja bereits bewiesen; sie existirt nur in etwas Anderem und durch etwas Anderes. Aber auch die Kraft hat keine selbstständige Existenz, da sie nothwendig eines Subjektes als ihres Trägers bedarf. Das Bewusstsein aber bedarf weder der Materie noch der Kraft; es besteht vielmehr durch sich selber, d. h. es ist Substanz, oder besser: die Substanz, welche allein das Wesen aller Dinge ausmacht. Das Bewusstsein schafft sowohl die Materie als auch die Kraft, und so müssen beide auf dasselbe als auf den letzten Urgrund zurückgeführt werden.

Wir sehen nicht ein, warum überhaupt die Lösung dieses Problems eine so undenkbare sein soll, dass Du Bois jedem Versuche dazu sofort ein *„Ignorabimus!“* entgegenschleudert und die Möglichkeit der Lösung „ein für allemal“ entschieden bestreitet. Und doch kann er sich nicht entbrechen, die Frage aufzuwerfen, ob die beiden Grenzen unseres Naturerkennens nicht vielleicht die nämlichen seien, d. h. ob, wenn wir das Wesen von Materie und Kraft begriffen, wir nicht auch verständen, wie die ihm zu Grunde liegende Substanz unter bestimmten Bedingungen zu empfinden, begehren und denken vermöge. Ja, er lässt sogar diese Ansicht als Hypothese gelten, die aber nimmer bewiesen werden könne. Dieses Schwanken und Ungewisse hat seinen Grund darin, dass Du Bois als Naturforscher zu sehr Philosoph ist und als Philosoph zu sehr Naturforscher.

Wir gehen jetzt noch zu einem Zeitgenossen über, der ebenfalls die Resultate des spekulativen Denkens mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen sucht, — es ist E. von Hartmann. Prüfen wir seine Ansicht über die Materie, wie er sie in seiner „Philosophie des Unbewussten“ in dem Kapitel: „die Materie als Wille und Vorstellung“ niedergelegt hat! Nachdem er hier von der empirischen Seite nachgewiesen, dass die Hypothese eines Stoffes keine Berechtigung hat, geht er auf die apriorische ein. Zunächst beweist er die Unrichtigkeit des Satzes: „Kraft lässt sich

nicht in selbstständiger realer Existenz, sondern nur in unlöslicher Verbindung mit Stoff denken.“ Da „Kraft“ und „selbstständige reale Existenz“ zwei deutliche Begriffe sind, deren Verbindung keinen Widerspruch in sich trägt, so ist ihre Verbindung wenigstens denkbar, d. h. Kraft lässt sich in selbstständiger realer Existenz denken. Jedoch können wir diesen apriorischen Beweis nicht anerkennen, da die Verbindung beider Begriffe allerdings in einem logischen Widerspruche steht. Eine Kraft (Prädikatsbegriff) ist undenkbar ohne ein Subjekt, welches die Kraft hat und von welchem sie ausgeht; Kraft ohne Subjekt ist ein in der Luft schwebendes Phantom. Dies Subjekt kann aber weder die Kraft selber, noch — wie Hartmann richtig bemerkt — der Stoff sein. Die Behauptung ferner, dass die Kraft nur in unlöslicher Verbindung mit Stoff gedacht werden kann, ist nach Hartmann desshalb eine irrige, weil — es keinen Stoff giebt. Dieser Beweis wäre freilich unumstösslich, wenn der Stoff, die Materie, wegdemonstrirt wäre. Und in der That soll es ja „ein Wort ohne Begriff sein, wenn es nicht mit dem eines Systems von Kräften sich begnügt,“ wofür Hartmann lieber „Materie“ setzt. Jedoch bleibt auch in dem „System von Kräften“ immer noch ein Theil der bekämpften Materie als *residuum* zurück. Dieses „System“ ist bei Hartmann nicht eine Vorstellung, sondern ein vor und ausserhalb aller Vorstellung (des Bewussten) Existirendes, also eine an sich (metaphysisch) vorhandene unbewusste Existenz, aus welcher erst das Bewusstsein, also auch die Vorstellung hervorgeht. Freilich giebt es für Hartmann unbewusste Vorstellung, und in sofern könnte wenigstens jede einzelne Kraft innerhalb des „Systems,“ sofern sie mit der unbewussten Vorstellung identificirt wird, als ein Geistiges angesehen werden, nie aber das, was in dem Ausdruck „System“ Neues zu den Einzelkräften hinzugebracht wird. „System“ ist etwas die Einzelkräfte (objektiv) Zusammenhaltendes. Ist dieses aber nicht das Ich, was es eben bei Hartmann nicht ist, so kann dasselbe nur als ein Räumliches (Objektives) gedacht werden, und wir hätten so einen Rest von Materiellem. Kraft sowohl als auch Vorstellung sind Prädikatsbegriffe und erfordern daher ein Subjekt, d. h. ein Ich.

Ferner giebt Hartmann als richtig zu: „die Kraft müsse ein Objekt haben, auf welches sie wirkt, sonst könne sie nicht wirken.“ Nur sei dies Objekt nicht der Stoff, sondern Kraft wirke auf Kraft. Die Kraft ist aber auch schon da vorhanden, wo sie nicht wirkt, und überdies kommt durch sie nur erst ein Objekt zu Stande: das Subjekt der Kraft ist schöpferisch. Auf die geschaffenen Objekte vermag nun das Subjekt durch die Kraft zu wirken; jedoch vermag nicht Kraft auf Kraft zu wirken, zumal Kraft weder Subjekt noch Objekt der Wirkung ist, sondern Prädikat des Wirkenden. Wo also eine Wirkung hervorgebracht wird, ist das Wirkende immer das Subjekt der Kraft, d. h. das Ich, und das, worauf gewirkt wird

(Objekt der Wirkung), muss ein dem Subjekt der Wirkung Analoges (Substanz) sein, also selbst ein Ich. Ich wirkt durch die Kraft auf Ich, nicht aber Kraft auf Kraft. Das Ich wirkt demnach nicht mittelbar, indem es Kraft auf Kraft wirken lässt, sondern es wirkt unmittelbar, indem es materielle Vorstellungen fasst, aufhebt und direkt in verschiedene Beziehungen zu einander setzt. Die Vorstellungen thun dieses nicht selbst miteinander, sondern das Ich thut es mit ihnen. Daher setzen wir auch mit Recht statt des Satzes: „ohne Stoff keine Kraft“ die Behauptung: „ohne das Ich keine Kraft.“

Betrachten wir nun den Beweisgang, nach welchem Hartmann die Materie in Wille und Vorstellung auflöst! Die letzte Einheit der Materie ist das Atom, deren er zwei Arten unterscheidet: das Körper-Atom, welches nur Anziehungskraft, und das Aether-Atom, welches nur Abstossungskraft hat. So löst er die Materie zunächst in ein „System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande“ auf. Die Frage, ob das Atom sonst noch Etwas als Kraft hat, beantwortet er natürlich verneinend. Die anziehende Atom-Kraft strebt nun jedes andere Atom sich näher zu bringen; das Resultat dieses Strebens ist die Ausführung oder Verwirklichung der Annäherung. Wir haben also in der Kraft zu unterscheiden das Streben selbst als reinen Aktus, und das, was erstrebt wird als Ziel, Inhalt oder Objekt des Strebens. Jenes Streben ist aber nichts Anderes als der Wille. Die Aeusserungen der Atomkräfte sind also individuelle Willensakte, deren Inhalt in unbewusster Vorstellung des zu Leistenden besteht. „So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst. Nunmehr ist der Unterschied zwischen Geist und Materie aufgehoben und besteht nur noch in höherer oder niederer Erscheinungsform des ewig Unbewussten, aber ihre Identität ist damit erkannt, dass das Unbewusste in Geist und Materie gleichmässig sich als intuitiv-logisch Ideales bethätigt.“

Nach unsern obigen Ausführungen sehen wir sofort, dass das πρῶτον ψεῦδος Hartmann's darin besteht, dass er nicht über das Objekt hinaus zu dem Subjekt vordringt. Von allem können wir abstrahiren, von dem Ich allein lässt sich schlechterdings nicht abstrahiren. Alles, was wir sehen oder fühlen, denken oder erkennen, es liegt immer nur in der Sphäre unseres Ich's. Und wollen wir das Princip der Philosophie finden, dann müssen wir zurückgehen auf dieses Ich als den letzten Grund und wiederum alles aus ihm ableiten, auch die Materie. Bei Hartmann besteht das Atom bald nur in Kraft, geht also völlig darin auf, bald „hat“ es die Kraft, ist also Träger derselben. Das Letztere würde demnach nur sagen, dass die Kraft selber Träger der Kraft sei, d. h. wieder, dass sie eine selbstständige reale Existenz habe. Oder sollte vielleicht das „ewig Unbewusste“ der Urgrund aller Kraft sein? Um nicht alle Einwürfe, treffende und nicht treffende, zu wiederholen, bemerken wir nur, dass das Unbewusste doch nur ein rein negativer

Begriff ist, der das Bewusste zu seiner Voraussetzung hat. Wir vermögen den Begriff des Unbewussten ohne den des Bewussten garnicht zu fassen. Da aus dem blossen Nichts Nichts wird, so kann auch unmöglich aus dem Unbewussten das Bewusste hervorgehen. Das Bewusste müsste in dem Unbewussten ja schon enthalten sein, in welchem Falle es aber kein Unbewusstes mehr wäre.

Der Zweck oder das Resultat der Hartmann'schen Darstellung stimmt mit dem unsrigen völlig überein: beide wollen die materielle Welt als wesenseins mit der geistigen beweisen. Desto schärfer aber tritt die Differenz in dem Beweise selber hervor. Während — kurz gesagt — Hartmann bei der Erörterung der Materie das Verhältniss des wahrnehmenden Subjekts zu den materiellen Wahrnehmungsobjekten fast ganz aus dem Spiel lässt, so liegt in unsrer Darstellung in diesem Verhältnisse grade der Schwerpunkt. Sucht Hartmann die Materie auf den Willen und die Vorstellung des Unbewussten, d. h. auf den unbewussten Willen und die unbewusste Vorstellung (Dualismus) zurückzuführen, so haben wir sie auf die Vorstellung des bewussten (metaphysischen) Ich zurückgeführt.

An diesen Vortrag knüpft sich eine Diskussion, an der eine grössere Anzahl von Mitgliedern sich betheiligten. Es können jedoch hier nur die Aeusserungen mitgetheilt werden, von denen die Manuskripte der Redaktions-Kommission mitgetheilt worden sind. Dies ist geschehen von Herrn Professor Lasson, Präsident v. Kirchmann und Dr. v. Heydebreck, welche hier folgen.

Herr Prof. Lasson bemerkte:

Der Vortragende hat das Problem der Materie wesentlich als ein Problem der Erkenntnisstheorie behandelt; in diesen Rahmen aber gehört es nicht, und von erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkten aus ist es nicht zu lösen. Es kann zu nichts führen, bei jedem Objekt der Untersuchung immer wieder mit dem Elementaren zu beginnen. Auf welchem erkenntnisstheoretischen Standpunkt man auch steht, die Materie ist für jeden das gleiche Objekt und die Aufgabe, dieses Objekt im Verhältniss zu anderen begrifflich rein zu bestimmen, kann nur auf dem Boden der konkreten Erfahrung durch ein dem Zusammenhang der Erscheinungen nachgehendes Denken gelöst werden. Die erscheinende Welt als einen Traum zu bezeichnen, wer auch immer der Träumende sei, das giebt keine Erkenntniss der Sache, nur eine nacktere Metapher, so lange als man nicht über den Traum mehr weiss als über die Materie. Dass der Begriff des Traumes aber irgend hinlänglich klar bestimmt sei, dies ist zu bestreiten. Uebrigens ist die Materie eine Thatsache, und jede Thatsache ist konkreter Gedanke; um so unanwendbarer ist hier die Analogie des Traumes.

Herr v. Kirchmann äusserte in Bezug auf den Vortrag Folgendes:

Es ist beinahe unmöglich, über den gehaltenen Vortrag sich kritisch auszusprechen, weil derselbe ein Gemisch von Auszügen aus fremden Schriften mit den eignen Ansichten des Herrn Vortragenden enthält, bei welchem beinahe nirgends das eine von dem andern sich scharf unterscheiden lässt. Mehr als die Hälfte des Vortrags besteht in einem Auszuge aus einer, mir und wohl den meisten Mitgliedern der Gesellschaft unbekannten Schrift des Herrn Krey. Was derselbe eigentlich will, wäre mir völlig unfasslich geblieben, wenn nicht der Herr Vortragende uns demnächst versichert hätte, dass Herr Krey auf dem Standpunkt des absoluten Idealismus stehe und mittelst der induktiven Methode denselben in dieser Schrift zu beweisen versucht habe. Ich gestehe, dass ich nach den mitgetheilten Auszügen eher einen subjektiven Idealismus darin vermuthet hatte. Aber vor allem muss ich dagegen protestiren, dass das darin eingehaltene Verfahren die induktive Methode sei. Die Thatsachen, von denen Herr Krey ausgeht, werden gleich im Beginn so wenig überfangen und gründlich dargelegt, sie werden gleich so sehr in den Nebel der schwierigsten und zweideutigsten philosophischen Ausdrücke eingehüllt, dass schon die Grundlage völlig der Klarheit und Einfachheit entbehrt, von der jede induktive Methode auszugehen hat. Ferner bewegt sich der Fortgang in so gewaltsamen, unvermittelten Sprüngen, er ist so überladen mit unklaren, theilweise unverständlichen Begriffen, dass auch hier keine Spur von induktiver Methode zu erkennen ist. So ist mir denn auch das Resultat, mit dem diese Schrift abschloss, zum grossen Theil unverständlich geblieben; nur so viel möchte ich behaupten, dass die darin ausgesprochenen Gedanken noch durchaus der Klärung und der philosophischen Durchbildung entbehren; ich kann in der Schrift nach allem, was mitgetheilt ist, nur das unverdaute Produkt einzelner Sätze idealistischer Systeme erkennen.

Unzweifelhaft hat die Konfusion, die Unklarheit und das dabei Absprechende, weil sie in dieser Schrift herrschen, auch auf die eignen Ansichten des Herrn Vortragenden nachtheilig eingewirkt. Die Schrift von Du Bois-Reymond und die Hartmann'schen Arbeiten sind mir genau bekannt, aber ich gestehe, dass ich Mühe gehabt habe, den Inhalt derselben, der doch von beiden Verfassern in der höchsten Klarheit geboten wird, in den hier gegebenen Auszügen wieder zu erkennen. Es ist mir deshalb auch unmöglich, auf die hier vom Herrn Vortragenden geübte Kritik einzugehen.

Mir scheint schon der ganze Gedanke, an dem „Problem der Materie" eine Begründung des subjektiven oder absoluten Idealismus anzuknüpfen, verfehlt. Man erwartet bei diesem Titel etwas ganz Anderes. Man kann ja an diesen, wie an vielen andern Begriffen eine solche Begründung anknüpfen, aber dieser Begriff ist keineswegs im Stande, innerhalb seines Rahmens die Beweise für den Idealismus erschöpfend zu liefern. Er ist dazu mehr als Beispiel

wie als Unterlage zu benutzen. Die Schrift des Herrn Krey muss dessbalb auch diesen Begriff bald verlassen und dafür den Unterschied des Realen und Idealen in der Kausalität suchen. Aber auch hier werden nur längst bekannte Gedanken vorgeführt, freilich in einer Verwirrung und in Sprüngen, welche, wenn man sie näher darlegen wollte, Stunden in Anspruch nehmen, und, wie ich fürchten müsste, die Geduld der Gesellschaft auf die härtesten Proben stellen würde.

Herr Dr. v. Heydebreck sprach sich folgender Maassen aus:

Das mitgetheilte System des Herrn Krey, mit dessen Anschauungen der Herr Vortragende sich zu identificiren scheint, ist von entgegengesetzten Standpunkten aus, dem des absoluten Idealismus, durch Herrn Prof. Michelet, und dem des Realismus, durch Herrn Präsid. v. Kirchmann angegriffen und dabei unter der Rubrik des subjektiven Idealismus von beiden Seiten mit dem Kant'schen auf eine Linie gestellt worden. — Dem gegenüber sei es mir erlaubt, die Stellung des letzteren zu dem vorgetragenen, wie zu den laut gewordenen Einwürfen mit einigen Worten anzudeuten. — Wir haben es hier mit einem System des dogmatischen Idealismus etwa in der Fassung des Berkeley'schen zu thun. Kant's Idealismus dagegen ist transscendental oder kritisch d. h. er verbietet, die Anschauungen sowohl des inneren wie des äusseren Sinn's für mehr als blosse Erscheinung zu halten, und weiss so den Materialismus, der dogmatisch den Gegenstand des inneren Sinnes aus der Form des äusseren, für Form des Dings an sich genommen, zu erklären sucht, gleichermaassen thun wir den dogmatischen Idealismus zurück, der das Umgekehrte will. — Geist- und Körper-Welt, Materie und Ich, sind also auch nach Kant die beiden Pole der Erscheinung, von denen keiner auf den andern zurückgeführt werden kann, und in dieser Regierung kommt er mit dem absoluten Idealismus überein. — Erscheinung aber — und hier ist die Differenz — im subjektiven Sinne verstanden, nicht im objektiven jenes antiken, neuerlich von Schelling-Hegel und neuerlichst von Hartmann wieder aufgenommenen, wie uns scheint, unklaren und widersprechenden Begriffs, der erst durch Herausstellung des in ihm verborgenen Beziehungs-Punkts auf's Subjekt seine Stelle im wissenschaftlichen Denken bekommen kann. Daher denn auch von einem Indifferenz-Punkt zwischen den beiden Polen, auf den man sich zu stellen hätte, und von dem aus beide Seiten zu entwickeln wären, nicht die Rede sein kann. Allerdings ist ja eine absolute Einheit, aus der alle Unterschiede zu entwickeln wären, Forderung der Vernunft, sofern sie das Sein der Dinge an sich erwägt; in der blossen Erscheinung aber, — und das ist es eben, was sie zu einer solchen stempelt — wird das absolut

disparente Element gegeben, Ur-Dissonanzen gleichsam vor allem Selbstbewusstsein als Bedingung all' unsres vereinigenden Denkens, in deren letzten ausserhalb des Bewusstseins liegenden Grund wir nie eindringen, die wir also auch nicht lösen können. Das geforderte Mittlere für eine Synthesis der Unterschiede fehlt uns, wir schauen nur die Unterschiede für sich in ihrer gegenseitigen Ausschliesslichkeit an; und die einzig mögliche Art der Synthesis ist das äusserliche des Kausal-Nexus der beiden Substanzen, welche wir anwenden, um die eine Zwitter-Welt der Erfahrung zu konstruiren, — ein Nothbehelf allerdings nur für die geforderte absolute Vernunfteinheit, bei dem wir uns aber zu beruhigen gezwungen sind, und uns auch beruhigen, so bald wir die phänomenale Natur des Ganzen erklärt haben. Betrachtet man aber die Welt in Zeit und Raum als ein Ansich, so muss man das Mangelhafte, ja Widersprechende dieser Verbindung empfinden und eine Einheit, wie die Vernunft sie fordert, herzustellen suchen. Nimmt man nun eins der beiden Anschauungs-Objekte, Materie oder Seele, als Ding an sich und geht von seiner Anschauung aus, so muss sich das andere als blosser Schein darstellen, da jede Anschauung die andere absolut ausschliesst, wer also auf die Materie sieht, wird Materialist, wer auf das Geistige, Spiritualist werden. — Will man beide als gleichberechtigt festhalten, so hat man für die Forderung der Vernunft-Einheit gleichwohl keine mittlere Anschauung, sondern nichts als den leeren Begriff des Seins, der Substanz, der Existens überhaupt, die Unterschiede darin als in ihrem Gemeinsamen zu verknüpfen. So Spinoza: diese Einheit ist aber eigentlich nichts als die formulirte Aufgabe, und wie nur Denken und Ausdehnung ein- und dasselbe sein können, und was dies Eine ist, bleibt unbegreiflich und unerwiesen. — Nicht besser Schelling und Hegel, wenn sie noch abstrakter die Indifferenz selbst, die Einheit als solche, das Band, das Sub-Objekt, die Identität oder gar die Identität der Identität und der Nicht-Identität zum Ausgangspunkt machen. Es ist ein vergebliches Sichdrehen und Winden, die absolute Leerheit des Gedankens zu verdecken, zu verdecken, dass man es mit einem blossen Schema, einer blossen Formel zu thun hat, aus der man nachher natürlich schematisch auch wieder das entwickeln kann, was man schematisch hineingethan hat — während doch die Konstruktion einer einheitlichen Anschauung aus den verschiedenen Elementen eben die Aufgabe ist, die unmöglich mit dem abstrakten Formulirungs-Begriff des zu Findenden gelöst werden kann. — Was nun die vom Spiritualismus versuchte Lösung betrifft, so hat dieselbe ja, als Widerspiel der entgegengesetzten des Materialismus, im Sinne einer kritischen Dialektik ihre Bedeutung und Berechtigung; ja sie kann, selbst dogmatisch genommen, für eine Vorstufe des kritischen Idealismus gelten, weil der dogmatische Begriff der Seele dem kritischen des Subjekts als Korrelats der Erscheinung innerlich verwandt ist, und sofern dem

wahren Princip der kritischen Lösung des Problems näher kommt als der Materialismus oder irgend eine andere Metaphysik. Trotzdem ist er als System ebenso unhaltbar wie die übrigen, wenn auch nicht so leicht *ad absurdum* zu führen wie der Materialismus; was daher rührt, dass der innere Sinn in gewisser Weise den äusseren mit umfasst, und alles, was von letzterem angeschaut wird, als Vorstellung auch Gegenstand des innern ist. — Eine ausführliche eigentliche Widerlegung zu führen, kann hier nicht der Ort sein. — Nur so viel: Wer ein neues Real-Princip einführt, muss mindestens die grössere Begreiflichkeit dem gebräuchlichen gegenüber, sowie seine grössere Brauchbarkeit zur Erklärung des Gegebenen nachweisen. — Keins von beiden leistet aber das in Rede stehende. — Denn (worauf Herr Dr. Hoffmann hinwies) wie soll die Kausalität des absoluten Ich's begreiflich gemacht werden, durch seine Vorstellung der Materie die Wahrnehmung derselben in den endlichen Seelen zu erzeugen? — Ist dies absolute Ich, mit den aus ihm emamirten Einzel-Ich's in ihm, mit seinem ewigen Traum einer Körper-Welt, die gar nirgends existirt, deren Vorstellung gar keinen Sinn hat, den es in die einzelnen Ich's hineinträumt, so dass dieser Mo-Traum der Gegenstand ihres partiellen Träumens ist — ist, diese Welt-Anschauung begreiflicher, widerspruchsfreier als die der gemeinen Erfahrung? Gewiss nicht. — Und ebensowenig kann aus derselben eine Erklärung der Natur-Erscheinungen abgeleitet werden, für die man immer unter Zugrundelegung des Begriffs der Materie wie der Seele, wie ihn die empirische Wissenschaft braucht, auf die gewöhnliche Methode der beobachtenden Forschung angewiesen bleiben wird. — So können wir also Herrn v. Kirchmann nur beipflichten, wenn er, vom Standpunkt eines auf positive Erkenntniss des Gegebenen ausgehenden Denkens, den vorgetragenen Lehrbegriff als eine phantastische, nutzlose Hypothese bezeichnet; wenn auch freilich andererseits die in der Erfahrungs-Wissenschaft zu Stande gebrachte Einheit der Gegensätze nur eine äusserliche und dem tieferen Vernunftsbedürfniss nicht genügende heissen kann.

Herr Dr. Vogel bemerkt schliesslich gegen die Herren Opponenten:

Der Ansicht des Herrn Prof. Lasson, dass das behandelte Problem nur auf dem Boden der konkreten Erfahrung durch ein dem Zusammenhang der Erscheinungen nachgehendes Denken gelöst werden kann, stimme ich völlig bei. Auch Herr Krey versucht auf induktivem Wege die Lösung, indem er von der Auflösung aller specifischen Merkmale der Materie ausgeht und so von Stufe zu Stufe fortschreitet; erst am Schlusse deutet er den Weg zur deduktiven Lösung an. Den Boden der Erfahrung aber verlässt er durchaus nicht. Von dem Wesen der Materie im Sinne der Materialisten

wissen wir auch nicht das Geringste auszusagen, nicht einmal, dass sie als solche eine „Thatsache“ ist, während das Gebiet des Traumes uns offenbar zugänglicher ist und mehr als eine blosse „nackte Metapher“ ergiebt.

Als dogmatischer Idealismus — wie Herr v. Heydebreck meint — darf der Krey'sche Standpunkt nicht bezeichnet werden, sondern da das Centrum aller Totalität in dem absoluten Ich gefunden wird, als absoluter Idealismus. Die Frage, wie das absolute Ich nun durch seine Vorstellung der Materie die Wahrnehmung derselben in den endlichen Ichs erzeugt, ist bereits in dem Vortrage beantwortet. Von einem Aussensubjekte kann eben so wenig die Rede sein als von Aussendingen: das Ich ist eines in allen und aller in einem, und nur dadurch ist die gegenseitige Erkennung der Individuen und ihrer Einwirkung auf einander möglich. Auf diese Weise ist auch die von Prof. Hoffmann geforderte Identität und wiederum der Gegensatz von Ich und Materie vorhanden, sofern nämlich das individuelle Ich mit dem generellen identisch und doch ein anderes ist. Das Ich ist ferner der Indifferenzpunkt, den Prof. Michelet vermisst, und aus demselben entwickeln sich dialektisch die weiteren Gegensätze. Nur wenn man das absolute Ich als den Grund und die Totalität alles Seins betrachtet, nur dann entrinnt man dem Dualismus, der das Grab aller Philosophie ist.

Die ganz allgemein gehaltenen und nicht weiter motivirten Einwürfe des Herrn v. Kirchmann verbieten ein näheres Eingehen auf dieselben, nur ist noch zu bemerken, dass die betreffenden Sätze aus den Schriften von Du Bois-Reymond und v. Hartmann wörtlich wiedergegeben sind, so dass also der Vorwurf des Nichtverstandenwerdens an diese Adressen zu richten ist.

Druck von Bochwitz & Webel in Leipzig.

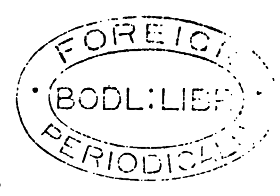
VERHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.



DRITTES HEFT.

Inhalt: **Professor Lasson**, Ueber Zwecke im Universum.

LEIPZIG.
ERICH KOSCHNY.
(L. HEIMANN'S VERLAG.)
1876.

I.

Ueber Zwecke im Universum.

Vortrag,

gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin den 28. November 1874

von

Prof. Dr. A. Lasson.

Die Voraussetzungen für das, was ich im Folgenden vortragen will, liegen in dem früher *) von mir versuchten Nachweise, dass ein Verständnis der Welt, wie sie uns thatsächlich vorliegt, mit den Beschaffenheiten, die ihr jeder Denkende zuzuschreiben gezwungen ist, den Grundgesetzen des Denkens zufolge nicht anders möglich ist, als indem man die festen und stetig wiederkehrenden, allseitig bestimmten Bewegungen und Gestalten, aus denen sich das Gesammtbild der Welt zusammensetzt, als ebenso allen Elementen und Bewegungen der Dinge vorausliegend anerkennt, wie sie nachher durch eben diese Bewegungen als das Product und Resultat derselben stetig wieder in die Wirklichkeit übergeführt werden. Ich habe diese nothwendig als vorausliegend zu denkenden Bestimmtheiten, die von jedem Geschehen eben so sehr den Anfang wie das Ende bilden, als **Zwecke** bezeichnet. Die näheren Bestimmungen des Zweckbegriffes dagegen und die Functionen des Zweckes im Universum näher darzulegen lag das vorige Mal nicht in meiner Aufgabe und nicht in meiner Absicht; darüber musste ich mich auf ungefähre Andeutungen beschränken. Heute nun soll gerade dies meine Aufgabe sein, auf Grundlage des geführten Beweises, dass Zwecke im Universum nothwendig gesetzt werden müssen, näher auszuführen, welche Bestimmungen in dem Begriffe des Zweckes enthalten sind, und wie das Ganze der Erscheinung sich ausnimmt, wenn man es unter dem Gesichtspunkte des Zweckes betrachtet. Aber auch heute kann ich nur einen Theil dieser Aufgabe zu lösen

---

*) **Mechanismus und Teleologie.** Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Erstes Heft. S. 30—42.

unternehmen. Es ist der „Weg nach oben", der uns heute beschäftigen soll. Von den untersten Elementen und von der äusseren Erscheinung gehen wir aus und suchen dem inneren Triebe und Zuge derselben zu folgen. Die Betrachtung des höchsten Zieles, bei dem wir anlangen, und des „Weges nach abwärts" von da aus in die Erscheinung zurück, eine Betrachtung, die einen mannichfach veränderten und bereicherten Anblick gewähren muss, müssen wir diesmal bei Seite lassen.

Es wird dienlich, ja für das Verständnis des Folgenden unumgänglich sein, in möglichster Kürze und genauester Fassung die hauptsächlichsten Resultate der früheren Demonstration ins Gedächtnis zurückzurufen, ehe wir an die Sache selbst herantreten.

Alles Erkennen der Erscheinung, so sagten wir früher, hat seinen Ausgangspunkt an der Kategorie des Grundes als des Allgemeinen, d. h. einer sich gleichbleibenden Form des Geschehens, welche sich in dem Einzelnen der Erscheinung wiederholt. Wird nun die Erscheinung als die äusserliche gedacht, die sich unseren Sinnen darstellt und uns bestimmte Dinge mit bestimmten Qualitäten als Gegenstände der Erfahrung vorführt, so erhält der Grund die nähere Bestimmung der Ursache, d. h. einer nach Quantität und Richtung bestimmten Gruppierung thätiger und in Spannung befindlicher Kräfte, die, wenn sie selbst verändert wird, unter Mitwirkung aller in dem Universum gegebenen Bedingungen die Veränderung einer bestimmten anderen Gruppierung und in Folge dessen eine bestimmte einzelne Erscheinung als ihre Wirkung inmitten der continuierlichen Reihe der Bewegungen der Welt hervorbringt. Die äussere Welt wird also als eine zusammenhängende Reihe von Ursachen und Wirkungen erkannt und die einzelne Erscheinung durch die Zurückführung auf ihre Ursache begreiflich gemacht. Alles wissenschaftliche Forschen nach dem Wesen der Erscheinungen als äusserlicher ist deshalb zunächst eine Forschung nach den Ursachen; diese aber führt mit stricter Nothwendigkeit des Denkens auf die Theorie des universellen Mechanismus, d. h. eines mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit nach allgemeinen Gesetzen sich vollziehenden Ganzen räumlicher Bewegungen in der Form der Verbindung und Trennung materieller Theile als der Theile der sich in aller Veränderung unverändert erhaltenden Substanz.

An diesem Punkte nun war das Resultat unserer früheren Betrachtungen dies, dass jene mit Nothwendigkeit sich dem Denken auferlegende Theorie des Mechanismus, so unumgänglich sie ist und so sehr sie die Grundlage für alles Erkennen der äusseren Dinge bildet, doch in der That nicht ausreicht, um die Welt begreiflich und ihre Erscheinungen einer wissenschaftlichen Erklärung zugänglich zu machen. Und zwar trat uns das Unbefriedigende der mechanistischen Theorie in drei hauptsächlichen Beziehungen entgegen.

Erstens nämlich: Bei der als völlig unausweichlich zugegebenen

Annahme des Weltmechanismus bleibt eines unerklärt und unbegriffen, das Vorhandensein und die Beschaffenheit dieses Mechanismus selber. In mechanistischer Betrachtungsweise wird von einem Aeusseren immer wieder auf anderes Aeussere zurückgeschlossen; damit langt sie als bei ihrer letzten Instanz bei Bewegungen und materiellen Theilen an, die als ursprünglich für alles übrige und als der letzte Grund für die Möglichkeit aller mechanischen Bewegungen im einzelnen vorausgesetzt werden müssen. Dies Vorausgesetzte aber als ein blosses Factum hinzunehmen, kann als in wissenschaftlichem Verfahren gestattet nicht zugegeben werden; ist doch die wissenschaftliche Aufgabe gerade die, alles blos factische als solches aufzuheben und begrifflich zu erklären. Bei jenem Letzten als blossem Factum sich beruhigen, hiesse also vielmehr, gerade am entscheidenden Punkte Halt machen und damit auf ein wissenschaftliches Verfahren im Princip verzichten. Es muss deshalb auch für jene letzten Elemente, bei denen der Mechanismus anlangt, ein Grund angegeben werden, weshalb sie sind. Aber offenbar kann die für das Dasein alles Mechanischen nothwendige Voraussetzung nicht selbst wieder aus Mechanischem erklärt werden. Denn nicht für einzelnes Mechanisches, was anderes gleichfalls Mechanisches ausser sich und neben sich haben könnte, sondern für den Inbegriff alles mechanischen wird die Erklärung gesucht. Mithin bedarf der Mechanismus, um Princip einer wissenschaftlichen Erklärung sein zu können, selber einer Erklärung aus Gründen von einer anderen und von allem mechanischen völlig verschiedenen Art.

Zweitens aber: was auf den Mechanismus führt, ist die Betrachtung der Erscheinung als äusserlicher. Die Erscheinung so aufzufassen, ist aber offenbar eine ganz einseitige und ungenügende Betrachtungsweise. Denn indem wir die Erscheinung zum Gegenstande unseres Nachdenkens machen, setzen wir sie doch wohl als eine Erscheinung für uns und in uns. Das, worüber nachgedacht und was zum Gegenstande wissenschaftlicher Erforschung gemacht wird, kann schon deshalb als etwas blos äusserliches nicht betrachtet werden. Zudem giebt es ein weites Gebiet von Erscheinungen, nämlich das Gebiet des geistigen Daseins und der geistigen Processe von der Empfindung und Wahrnehmung, dem Bewusstsein und Selbstbewusstsein an bis zum reinen Denken und Wollen, welches sich einer Betrachtung unter dem Gesichtspunkte der Aeusserlichkeit völlig entzieht. Auch dies Gebiet aber fordert die wissenschaftliche Erforschung und Erklärung, und doch ist es unzweifelhaft, dass auf diesem Gebiete auch nicht einmal der ernstlich gemeinte Versuch gemacht werden kann, als Erklärungsprincip den Mechanismus zu verwenden. In der That also unternimmt der Mechanismus gar nicht, wie so viele behaupten, die vollständige, sondern nur die theilweise Erklärung der Erscheinung, und auch die theilweise Erklärung nicht des Ganzen, sondern nur eines Ausschnittes

aus der gesammten Erscheinung. Und bei näherer Ueberlegung erweist sich, dass dieser Ausschnitt nicht einmal der hauptsächlichste Theil des Ganzen ist. Denn es ist leicht einzusehen, dass zwar im Geiste alles übrige gesetzt ist, der Geist selber aber nicht im Aeusserlichen mitgesetzt wird. Es ergiebt sich daraus zugleich als der unabänderliche Mangel der mechanistischen Theorie, dass sie, indem sie von dem geistigen, d. h. von dem den Ausschlag gebenden Factor in der Erklärung der Erscheinungen absieht, als das Wesen der Welt ein Ansichseiendes von Materien und Bewegungen hinstellt, welches von der wirklich erscheinenden Welt, derjenigen also, die doch gerade zu erklären war, völlig getrennt ist und mit derselben keinerlei Analogie, nicht einmal die einer äusserlichen Aehnlichkeit aufweist, dass sie als das Seiende annimmt, was niemals wahrgenommen werden kann, und das was thatsächlich wahrgenommen wird, als das Nichtseiende betrachten lehrt. Das völlige Unvermögen des Mechanismus, die Möglichkeit der erscheinenden Welt zu begründen, muss also durch eine andere Betrachtungsweise ergänzt werden.

Endlich und hauptsächlich: alle Erscheinung ist durchaus bestimmt und steht unter der Allgemeinheit des Begriffes. Das ist so selbstverständlich, dass, wer das sich erhaltende und stetig wiederkehrende Allgemeine in den erscheinenden Dingen und Processen leugnet, damit zugleich alle Möglichkeit des Denkens und des Redens aufhebt. Die Einrede desjenigen, der die Berechtigung, den Artbegriff in der Erscheinung verwirklicht zu finden, bestreitet, ist darum gar nicht zu beachten. Sie ist schon deshalb nichtig und hinfällig, weil der Gegner in denselben Worten, in denen er ihn leugnet, den Artbegriff behauptet und festhält. Ernsthaft und nicht blos zum Zwecke dialektischer Einrede den Artbegriff aus der Betrachtung der Dinge eliminieren wollen, das würde von einem Aussersichsein des Geistes zeugen. Jedes ist eine Art, oder es ist gar nicht. Der Mechanismus giebt das auch zu, weil er in dem Allgemeinen die unentbehrliche Voraussetzung seiner eigenen Annahmen hat. Denn der Grund, auf den er die Erscheinungen zurückführt, ist das Allgemeine: alle Gesetze, Ursachen, Bedingungen sind allgemein und müssen in aller Veränderung immer wieder als dieselben dasein, wenn eine mechanisch bewegte Welt soll gedacht werden können. Mensch und Thier und Pflanze und Stein, jede Farbe und jeder Ton, jede Eigenschaft, jedes Thun und jeder Zustand ist von einer bestimmten Art, oder es könnte von dem allen nichts wahrgenommen, es könnte nichts besprochen, nichts erkannt werden. Unmöglich aber ist es, das Bestimmte abzuleiten aus dem schlechthin Unbestimmten, die Art zu erklären aus der schlechthin unbegrenzten Möglichkeit, die jedes beliebige auf gleiche Weise hervorzubringen im Stande wäre. Darum sind im Mechanismus, falls er irgend etwas erklären soll, schon die allerersten Ele-

mente durch und durch bestimmt: Atom und Molecül, Sauerstoff und Wasserstoff, Undulation und Polarisation, Anziehung und Abstossung. Quantitativ bestimmt und an durchaus bestimmte Bedingungen gebunden sind ebenso alle Gesetze, der Ausdruck für ein immer wiederkehrendes Geschehen, dessen Bedingungen eben darum in der gegebenen Welt auch immer wiederkehren müssen, falls die Gesetze selber Gültigkeit haben und behaupten sollen. Diese bestimmten Bedingungen mögen sich deshalb immerhin inmitten des Mechanismus immer wieder herstellen: nichtsdestoweniger sind sie schlechthin zum voraus; denn durch sie erst treten die Gesetze in Wirksamkeit, erzeugen sich bestimmte Bewegungen, ist das Getriebe des Mechanismus überhaupt denkbar. Sobald also angenommen wird, dass es Mechanismus giebt, ist auch schon angenommen, dass das was den Mechanismus erst möglich macht, die bestimmten Formen der Bewegung und Gestalt vorher schon gegeben sind. Mithin sind diese Bestimmtheiten und ist überhaupt alles bestimmte Sein nicht aus dem Mechanismus an letzter und höchster Stelle zu erklären; sondern der Mechanismus ist vielmehr selber zu erklären aus einer vorausgegebenen Bestimmtheit der Wesen, die dann durch den Mechanismus hindurchgeht und durch ihn immer wieder hergestellt wird.

Damit haben wir nicht allein bewiesen, dass der Mechanismus einer Ergänzung bedarf, sondern auch den Fundort nachgewiesen, wo diese Ergänzung gesucht werden muss. Jene Bestimmtheiten, die als jedem Dasein und jeder Bewegung vorausgehend gedacht werden müssen, sind eben das, worauf sich das Denken unabänderlich über allen Mechanismus hinaus verwiesen sieht. Vermittelst jener Bestimmtheiten wird es möglich sein, nicht nur die Erscheinung, soweit sie als äusserliche uns entgegentritt, vollständig begreiflich zu machen, sondern auch weiter alles geistige Dasein und Geschehen auf Grund und Princip zurückzuführen und von der Welt überhaupt eine einheitliche Anschauung zu gewinnen. Offenbar aber ist damit das Gebiet der mechanischen Ursachen völlig verlassen und in ein ganz anderes Gebiet übergetreten. Die Welt ist aus mechanischen Ursachen allein nicht erkennbar.

Zur mechanistischen Welterklärung tritt mithin eine andere, die teleologische, welche die Welt auf Zwecke, d. h. auf aller Bewegung vorausliegende Bestimmtheiten zurückführt, zunächst nur ergänzend hinzu. Sie nimmt aber, selbst wenn man sie nur als das Zweite und Hinzukommende betrachtet, für sich das völlig gleiche Recht und die gleiche innere Nothwendigkeit wie jene in Anspruch. Der denkende Geist wird, indem er sich auf sich selbst besinnt, auf die teleologische Erklärung gerade mit derselben Nothwendigkeit geführt, wie auf die mechanistische, und zwar nicht etwa blos in vergangenen Zeiten, sondern ebenso noch heute und für immer. Weder der Begriff der Causalität noch derjenige der Zweckbeziehung

stammt aus der Erfahrung; keiner von beiden ist etwa durch „Induction“ erlangt, sondern beide sind gleichmässig Uroperationen des menschlichen Geistes, die vor aller Erfahrung und Induction vorhergehen und dieselbe erst möglich machen. Keine von beiden hat vor der anderen das Vorrecht, gegen missbräuchliche Anwendung geschützt zu sein. Ein ungeübter Verstand, der unter der Herrschaft der unbestimmten Vorstellung steht, interpretiert die Ursachen ebenso falsch wie die Zwecke. Wirklich den Zweckbegriff aus seinem Denken ausschliessen, das kann kein denkender Mensch. Es bleibt bei einem blossen Vorgeben in Worten, dem das wirkliche Verfahren nicht entspricht. Das gerade ist die rechte Art der Gedankenlosen, niemals zu wissen, was sie selbst sagen, und diese Gedankenlosigkeit ist heute und besonders bei denen, die vorgeben, nur der exacten Forschung dienen zu wollen und gleichwohl in Worten, deren Sinn sie nicht überlegt, in Begriffen, deren Tragweite sie nicht ermessen haben, ganze kosmologische Systeme dichten, so verbreitet wie nur jemals in der Vergangenheit. Selbst die Extremsten unter denen, welche nur mechanische Ursachen statuieren und den Zweck überhaupt aus der Natur der Dinge eliminieren wollen, können sich dennoch der Nothwendigkeit nicht entschlagen, den Zweckbegriff unter der Hand wieder einschlüpfen zu lassen, sei es als Einfachheit, Regelmässigkeit, Ordnung, vernünftigen Zusammenhang überhaupt, oder speciell bei der mechanistischen Erklärung des Organischen als Anpassung, als Auslese, als Vorzüglichkeit des Stärkeren, als fortschreitende Umbildung und Entwicklung. Die Thatsache selber zeigt es: vernünftig denken heisst n i c h t b l o s unter dem Schema der Ursächlichkeit, s o n d e r n a u c h unter dem der Zwecklichkeit denken; beide Weisen zu denken und zu forschen sind nach der Natur des menschlichen Geistes und also wohl auch nach der Natur der Dinge untrennbar mit einander verbunden. Ob es aber bei diesem Nebeneinander des Nicht-blos-sondern-auch sein Bewenden haben kann, ist eine Frage, deren Lösung sich aus unseren weiteren Erörterungen von selber ergeben wird.

Damit glauben wir die Nothwendigkeit, Zwecke überhaupt als objectiv im Universum vorhanden zu setzen, hinlänglich erwiesen zu haben. Die näheren Ausführungen dieses Satzes werden sich wesentlich um drei Punkte zu drehen haben. Es ist erstens aufzuzeigen, was wir dem Wege nach, auf welchem wir zu demselben gelangt sind, an dem B e g r i f f e d e s Z w e c k e s haben und welche Bestimmungen ihm zukommen. Es wird sodann das W e r d e n u n d G e s c h e h e n darzustellen sein, wie es sich u n t e r d e r E i n w i r k u n g d e s Z w e c k e s ausnimmt; und endlich wird die Frage zu beantworten sein, welche Folgerungen für die A u f f a s s u n g d e s U n i v e r s u m s überhaupt sich aus der Annahme ergeben, dass es v o n Z w e c k e n ü b e r a l l d u r c h d r u n g e n ist. Nicht die Ausführung, nur die Begründung einer teleologischen Weltauffassung kann unsere Absicht sein; wir versuchen überall

nur Umrisse zu zeichnen, und nur die eine Seite der Sache ist's, die uns beschäftigt. Erst von dem Ziele aus, das wir heute als unser letztes zu erreichen suchen, wird dann weiter eine wahrhaft fruchtbare Behandlung der höchsten Probleme sich ermöglichen. Es handelt sich auch hier nicht darum, Neues vorzubringen, — obwohl der Versuch jede der folgenden Darlegungen auf einen bestimmten Vorgänger in alter oder neuer Zeit zurückzuführen, vergeblich sein würde. Sondern die alte Wahrheit, über welche die erlesensten Geister von je einig gewesen sind, gilt es dem neuen Irrthum gegenüber zu behaupten und ins Licht zu stellen.

I.

Wir verwahren uns zunächst gegen diejenigen Missverständnisse, die der Gebrauch des Wortes Zweck leicht herbeizuführen im Stande ist. Denn in dem vulgären Gebrauche des Wortes liegt freilich eine Reihe von Bestimmungen, die von vornherein mit unserer Bestimmung des Zweckbegriffes nichts zu schaffen haben. Wir führen die dunkle Vorstellung auf den klaren Begriff zurück, der in jener eigentlich gemeint ist, und darum haben wir das Recht, das gleiche Wort zu gebrauchen, während wir die Bedeutung desselben, die ihm in der Sprache der Gebildeten wie der Ungebildeten beigelegt wird, mannichfach modificieren. Einwendungen hingegen, die gegen die Annahme von Zwecken im Universum gerichtet sind, und sich auf den Zweck in der Bedeutung beziehen, die das Wort in seinem vulgären Gebrauche hat, treffen eben unsere Ansicht in keiner Weise.

Wir denken bei dem Begriffe des Zweckes zunächst gar nicht an die Absicht eines wissenden und wollenden Wesens. Ob sich die Nothwendigkeit, ein solches als Träger der Zwecke anzunehmen, ergeben wird, kann sich erst im Verlaufe der Untersuchung zeigen. Der Begriff des Zweckes in unserem Sinne hat ferner zunächst gar nichts zu schaffen mit dem der blossen Nützlichkeit des einen Dinges für das andere, am wenigsten mit der Nützlichkeit oder Annehmlichkeit für den Menschen. Auch auf diesen Begriff der Nützlichkeit werden wir später zurückzukommen Gelegenheit finden, um ihm seinen sehr bescheidenen Winkel in der Lehre von den Zwecken anzuweisen. Es ist endlich gar nicht die Rede von den Zwecken, die sich jemand nach Belieben oder Willkür setzen mag; die Analogie mit menschlichen Zwecken schliessen wir ausdrücklich aus. Nicht als etwas vorhergewusstes oder vorhergewolltes, nur als etwas überhaupt irgendwie, — sagen wir vorläufig ideell, d. h. als objectiver Begriff, vorherexistierendes, nicht vor diesem oder jenem, sondern vor allem wirklichen Geschehen und vor dem dieses Geschehen beherrschenden Mechanismus, haben wir den Zweck kennen gelernt, und zugleich als ein solches, das sich in diesem Geschehen vermittelst des Mechanismus stetig wiedererzeugt. Das Universum umschliesst eine Fülle von Bestimmtheiten und nichts als solche;

diese bestehen zusammen in der einen Welt, und alle Bewegungen innerhalb dieser Welt laufen immer wieder auf die Erzeugung dieser Bestimmtheiten hinaus. Das ist's, worin wir den Beweis für das Vorhandensein der Zwecke in der Welt finden.

Jene constanten Formen aber, die wir als Zwecke aller Bewegung der Dinge voraussetzen, sind zunächst keineswegs jene hochgebildeten Gestalten, an die man wohl denken mag, Löwen und Adler, Eichen und Palmen oder Glieder derselben. Es mag sein, dass von einer Constanz dieser Formen im strengen Sinne nicht gesprochen werden könnte. Es genügt aber auch schon, wenn nur die ersten chemischen Elemente, wie wir sie heute kennen, oder wenn man will noch einfachere Elemente, aus denen jene entstehen, wenn nur die einfachsten Gesetze der Mechanik als solche anerkannt werden, die constant sind in diesem rastlosen Flusse der Veränderung, um die Nothwendigkeit unserer Betrachtungsweise aufzuzeigen. Es genügt die Thatsache, dass es nirgends einen Stoff ohne seine ganz bestimmte Form, nirgends ein Geschehen ohne ausgesprochene Gesetzlichkeit giebt, um es als undenkbar zu erweisen, dass der Mechanismus das Letzte und Höchste sei.

Dass solche Bestimmtheiten, man denke sie sich so einfach und armselig wie man wolle, in aller Veränderung sich erhalten, das ist es und nur das, was wir unter der Zweckmässigkeit in der Welt verstehen. Zwischen den Theilen der Welt giebt es keine scheidenden Bretterwände, die etwa die Wirksamkeit des Einen auf das Andere abschneiden könnten. Alles wirkt auf alles in vollster Gegenseitigkeit, und wenn dennoch überall wieder aus Untergang und Zerstörung das Gleiche sich herstellt, der Sauerstoff aus allen Verbindungen, in die er eingeht, dennoch wieder als Sauerstoff zum Vorschein kommt mit allen seinen ganz bestimmten Eigenschaften, der Fall irgend eines Körpers immer wieder nach demselben Gesetze sich vollzieht, wenn alle diese Bestimmtheiten mit einander gesetzt sind und bestehen und keine durch die andere aufgehoben wird: so ist eben darin schon enthalten, dass die Welt eine geordnete, nach Zwecken sich bewegende ist, und zwar bestehen diese Zwecke in gar nichts anderem als eben darin, dass jene Bestimmtheiten immer wieder zum Vorschein kommen und zum Gewebe der einen Welt zusammentreten. Jene Bestimmtheiten sind, weil sie mit einander bestehen, offenbar auch durch einander gesetzt, und aus demselben Grunde sind sie auch für einander eingerichtet. Denn es ist klar, dass die Bestandtheile der Welt so gedacht werden müssen, dass die Möglichkeit ihres Zusammenbestehens nicht blos einmal oder vorübergehend, sondern für immer gegeben ist. Eben dieses dauernde Zusammenbestehen von ganz bestimmten Wesen, welches doch wohl durch deren innerliche Beschaffenheit ermöglicht sein muss, ist dasjenige was wir meinen, wenn wir von der durchgängigen Harmonie aller Erscheinungen sprechen. Wer bei dieser

Harmonie an einen kampflosen Frieden und träges, ruhiges Nebeneinander denkt, der begnügt sich mit Unrecht bei einer völlig leeren und inhaltslosen Vorstellung.

Unser Begriff des Zweckes kann also nicht damit bestehen, dass Zweckmässigkeit nur hier oder da vereinzelt aufträte und anderswo nicht. Die populäre Meinung freilich spricht wie von Zufälligem im Sinne des Nicht-verursachten neben dem Nothwendigen und Causalen, so auch von Zwecklosem oder Zweckwidrigem neben dem Zweckvollen und Angemessenen. So sprechen wir nicht. Soll von Zwecken in der Welt die Rede sein, so müssen sie alles umfassen und alles bestimmen. Eine einzige nothwendige Einschränkung machte die ganze Ansicht zu nichte. Aus unserer Darlegung ergiebt sich als Consequenz, dass jede einzelne Bestimmtheit in der Welt uns erscheinen muss als getragen von der Totalität aller anderen und ihrerseits wieder diese tragend, dass keine also blos für sich gesetzt gelten kann, dass endlich die Vielheit der Zwecke in einen Zweck zusammengehend gedacht werden muss, der sie alle trägt und umschliesst. So ist denn jedes bestimmt in sich, aber jedes zugleich jedem anderen angemessen. Das Geschäft des Universums ist es, jedes in dieser seiner Bestimmtheit und Angemessenheit zu erhalten. Jedes einzelne ergänzt die Summe aller anderen, das Universum aber zerlegt sich auf bestimmte Weise in diese bestimmten Vielen. Das ist unserer Meinung nach der Grund, weshalb von Zwecken und Zweckmässigkeit in der Welt als von dem gestaltenden Princip für alles gesprochen werden muss. Sobald dagegen irgend etwas als völlig und in jedem Sinne unzweckmässig bezeichnet werden müsste, so könnte von Zwecken und Zweckmässigkeit in der Welt überhaupt nicht mehr die Rede sein.

1. Was nun näher den positiven Inhalt dessen anbetrifft, was wir unter Zweck verstehen, so hat der Zweck zunächst die Natur des Begriffs als objectiven. Er ist Allgemeines, das sich wiederholt und doch nicht in gleichgültigen Exemplaren wiederholt, sondern indem es sich immer wieder setzt und erneut, sich zugleich bis in die scheinbare Willkür der Einzelheit hinein besondert. Denn der Zweck, der unserer Erklärung nach eine Bestimmtheit unter vielen anderen ist, trägt dies Moment der Vielheit nicht blos äusserlich an sich. Der Zweck ist nicht blos Vorausgehendes, sondern auch Nachfolgendes, nicht blos der Anfang, sondern auch das Ende, und dazwischen ein mannichfaches und reichhaltiges Geschehen. Das Dasein des Zweckes wird erst real in seinem Werden, in einer Vielheit von sich realisierenden Stufen, auf deren jeglicher dasjenige was sich gleich bleiben soll sich noch ungleich ist und zur Gleichheit erst heranreift. Der Zweck ist deshalb wohl Gattung und Art und Einzelnes, aber nicht als ruhendes Sein, sondern als Process, die Besonderheit und Einzelheit zwar aus sich zu setzen, aber ebenso wieder in sich zurückzunehmen.

Der Zweck ist im Zweckprocess das sich selber producierende Allgemeine, der Begriff selber in dem Werden seiner Wahrheit und Vollendung. Der Zweckprocess ist die Thätigkeit des Zweckes, sich durch sein Anderes mit sich zu vermitteln; ohne dieses Andere fiele Anfang und Ende unmittelbar zusammen, und es käme zu keinem Process, der doch dem Zwecke wesentlich ist. Dieses Andere aber ist nicht blos der äussere Anstoss des Zweckprocesses, sondern wesentliches Moment innerhalb desselben, weil jedes Mittlere zwischen Anfang und Ende nicht blosses Mittel, sondern zugleich Zweck in sich selber und nur nicht letzter Zweck ist. Denn der Zweck ist in keinem Punkte etwas fertiges und abgemachtes, sondern ein Werdendes, ein stetiges Sichvermitteln. Er fordert daher einen Widerstand, der vom Zweck noch nicht durchdrungen, nicht geordnet ist, um ihn zu durchdringen, zu ordnen und sich an demselben durchzusetzen.

Dazu aber muss ihm dieses andere durchdringbar sein; es muss von ihm bewältigt, zur Ordnung und Harmonie gebracht werden können und daher selbst die Natur des Zweckes in sich tragen. Das Andere des Zweckes, an dem derselbe sich verwirklicht, ist zunächst die Aeusserlichkeit ohne ein inneres Princip der Einheit, die blosse unbezogene Vielheit des gleichgültigen Aussereinander, und diese Vielheit ist vom Zwecke selber gefordert. Aber eben deshalb ist auch diese Vielheit schon in ihrer Aeusserlichkeit selber bestimmt, und durch dieses Bestimmtsein bildet sie das Substrat des Mechanismus. Der Mechanismus bändigt als der Gehülfe des Zwecks die chaotische Vielheit, ehe sie zur Existenz kommt, so dass sie immer eine blosse Tendenz bleibt und in wirklicher Existenz niemals gefunden werden kann. Diese durch den Mechanismus gebändigte Vielheit nun liefert das System der Mittel für die Verwirklichung des Zweckes. Der Mechanismus ist deshalb die erste und nächste Weise, wie der Zweck die gleichgültige Vielheit sich unterwirft, dieselbe dadurch aufhebt und für sich passend zubereitet. Aller bestimmte Inhalt des Mechanismus ist durch den Zweck gerade so und nicht anders bestimmt und durchaus vom Zwecke abhängig. Das mechanische Geschehen liegt in der Mitte zwischen dem Anfang und dem Ende, die den Zweck, jener in blosser Idealität, dieses als realisierten enthalten; aber in keinem Punkte ist ein blos mechanisches Geschehen zu finden, weil jeder Punkt um des Endes willen gesetzt und jeder selbst ein relatives Ende ist, für das alle früheren gearbeitet haben.

Durch den Zweck als das sich stetig erzeugende Allgemeine wird die Erscheinung wirklich begreiflich und dem Denken zugänglich. Das Allgemeine, das sich am Schlusse des Processes herstellt, weil es ebenso vor dem Processe als dessen Voraussetzung vorherging, ist damit für alles Geschehen und für alles Substrat, an welchem das Geschehen sich vollzieht, der wahre Grund. Denn in ihm liegt

der Begriff, der alle Besonderheiten, die in dem Processe hervortreten, umfasst und einigt. Die mechanischen Ursachen sind dagegen nur ein Secundäres, durch den Zweck Gesetztes. Der Zweck allein, die „Endursache“, wie man wohl sagt, ist der wahre und ursprüngliche Grund alles Seins und alles Werdens.

2. Der Zweck, sahen wir, fordert ein Anderes, das er durchdringt, so dass es für ihn Mittel und doch zugleich in jedem seiner Punkte selber Zweck ist. In dieser seiner Thätigkeit bewährt sich der Zweck dem Aussereinander der unendlichen Vielheit gegenüber als reine Innerlichkeit in der Beziehung der Vielen gegeneinander. Denn sofern der Zweck sich an seinem Substrate durchsetzt, sind es nicht mehr die gleichgültigen Vielen, die durch äusserliche Nothwendigkeit auf einander bezogen sind, sondern es ist eine Reihe, eine durch das Vorausgehende und Nachfolgende in sich bestimmte und gebundene Mannichfaltigkeit, die er beherrscht. Der Zweck ist zwar freilich das Vorausgegebene, aber doch nicht blos dieses, sondern auch das sich am Schluss Wiederherstellende und damit zugleich das alle Studien des Processes Durchdringende. Nicht blos Anfang und und Ende gehen zusammen, sondern sie schliessen sich zusammen durch die Mitte hindurch. Jeder Moment des Werdens ist nicht blos für sich, sondern auch für alle anderen; von allen getragen, die vor ihm gewesen sind und die nach ihm kommen, trägt jeder zugleich alle anderen, wie er den Zweck selber trägt. Wenn das Ziel der Bewegung da ist vor der Bewegung selbst, so ist doch damit keineswegs gesetzt, dass es der Bewegung selber äusserlich bleiben könnte. Vielmehr auf dieses Ziel vermag alles nur dadurch hinzuwirken, dass ein jegliches dieses Ziel schon in sich trägt. Dadurch nun stehen alle in innerer Gemeinschaft.

Das Resultat der Bewegung, wenn sie vom Zwecke aus zum Zwecke hinführt, ist das, was werden soll, d. h. was nicht allein werden wird als etwas seinen Bedingungen äusserliches und fremdartiges, sondern auf das alle diese Bedingungen von vornherein angelegt und abgemessen sind. Dieses Sollen ist aber nicht eine blosse Anforderung, die auch unerfüllt bleiben könnte, sondern das wahre innere Gesetz der Dinge und ihrer Bewegungen, aus welchem ebenso ihre besondere Beschaffenheit resultiert, wie diese Beschaffenheit das Gesetz selber zur Folge hat. Ein Sollen ist es in jedem gegebenen einzelnen Moment, die Realisierung liegt erst am Schlusse. Gleichwohl ist es auch in jedem einzelnen Momente schon so weit realisiert wie es möglich ist und sein soll; im Zusammenhange des Ganzen thut gewissermaassen jeder Moment seine Schuldigkeit. Darum liegt in dem vom Zweck gesetzten Sollen ebensosehr das Nochnicht als das Schon-erfülltsein des Zweckes, und das gemeinsame Streben nach einem Ziele, das alle Momente umfassende gleiche Sollen ist das Band der Innerlichkeit, das die Momente der Zweckbewegung untereinander verknüpft.

Als dasjenige, was durch die Bewegung produciert wird und zugleich in jedem Momente der Bewegung schon mitgesetzt ist, ist der Zweck Form, ein in sich und gegen anderes bestimmtes Resultat, das dem Werden selber als sein Ausgang und als das ihm auferlegte Sollen innewohnt. Zur Form gehört eine Vielheit, die durch die übergreifende Einheit innerlich gebunden und gegen anderes bestimmt begrenzt ist. Da die Form Zweck ist, so ist sie nicht eigentlich, sondern sie resultiert beständig aus der sich bewegenden Vielheit; aber sie bindet diese Vielheit zugleich immer und überall und in jedem Momente des Werdens. Es ist darum jedes einzelne, was ist, sofern es der Sphäre des sich realisierenden Zweckes angehört, durchaus bestimmt, von jedem andern abgegrenzt und doch mit ihm in Gemeinschaft. Die Grenze liegt in der alles durchdringenden Bestimmtheit der Form, welche sondert und keinerlei trübe Mischung und Verwirrung aufkommen lässt; die Gemeinschaft liegt in der Einheit des Zweckes als der zu producierenden Form, die sich in jedes der Vielen hinein continuiert als zusammenhaltendes Band und allen zukommende Angemessenheit sowohl für das zu erreichende Ziel als für das Zusammenwirken zu diesem Ziele. Jedes also ist in sich bestimmt, hat anderes Bestimmte zu seiner Voraussetzung und enthält selber die Möglichkeit für anderes Bestimmte. In dieser gegenseitigen, allseitigen Bedingtheit aller Einzelheiten durch alle anderen und durch die gestaltende Einheit der Form ist die letzte Spur ausgetilgt von der im blossen Mechanismus gesetzten Zufälligkeit und Unbestimmtheit des Geschehens, wobei man immer abwarten müsste, was denn endlich dabei herauskommen wird, weil alles mögliche gleich gut als resultierend gedacht werden könnte.

Wo Mechanismus ist, da ist Nothwendigkeit, aber als „blinde“ Nothwendigkeit ohne Sinn und Verständlichkeit. Diese Nothwendigkeit hat nicht blos von sich selber kein Wissen, sondern auch das fremde Wissen von ihr ist kein Begreifen, sondern ein blosses Hinnehmen der Thatsächlichkeit. Wo dagegen von Zweckbeziehung gesprochen wird, da setzt man nothwendig inneres Einverständniss, wechselseitige Angemessenheit, Durchdrungensein aller Einzelnen durch das zu gestaltende Ganze, an höchster Stelle ein innerlich einheitliches, allseitig verbundenes Universum, das selber seine bestimmte Form hat wie alles in ihm, und in welchem die unbestimmte Vielheit durch die Formen eingeschränkt, gezügelt und bestimmt ist. Die Formen der Dinge aber sind abgeleitet aus der Form des umfassenden Ganzen, Abbilder des die Vielheit in seiner Einheit bindenden und seine Einheit in der Vielheit ausprägenden Universums.

3. Die Zwecke, Gattungen, Formen, indem sie das Andere, das dem Zweckprocesse zum Substrate dient, durch den Begriff bestimmen und die Aeusserlichkeit durch die innerliche Gemeinschaft binden, erweisen sich damit als die Macht nicht blos über oder ausser,

sondern in allem Dasein und Geschehen. Indem sie jedes einzelne Moment des Werdens innerlich bestimmen, verleihen sie jedem seine besondere Anlage als eine durchaus bestimmte Möglichkeit des Werdens und Wirkens, und alle diese unendliche Verschiedenheit der Anlagen stimmt doch wieder zusammen zur gemeinsamen Erzeugung der geforderten Form. Die Macht der Zwecke ist aber nicht zu denken nach Art blosser Kräfte, die der unbestimmten Vielheit zufällig adhärieren, man weiss nicht woher oder wozu. Sondern sie ist zugleich die eigene innere Natur aller Elemente des Werdens, und deshalb ist die Wirkungsweise dieser Elemente und die Macht der Zwecke eines und dasselbe. Wo irgend Thätigkeit ist, da ist auch der Zweck mit seiner Macht das was die Thätigkeit lenkt. Die Macht des Zwecks offenbart sich nicht blos hier oder da, oder vorübergehend, sondern überall und immer. Es kann ihr nichts entgehen. Denn die innere Bestimmtheit des Ganzen wie aller seiner Theile ist selber die alles einzelne Geschehen bestimmende Macht und muss sich deshalb auch aus allen einzelnen Bewegungen und Processen als das in aller Veränderung Identische wiederherstellen. Die Zwecke stossen nicht von aussen das ihnen Fremde und unter sich Beziehungslose, sondern sie treiben von innen als das allen Dingen innewohnende wahrhafte Wesen.

Der Macht des Zweckes gegenüber steht das von ihr Beherrschte; aber weil der Zweck nicht blos äusserlich das ihm Fremde beherrscht, sondern vielmehr dadurch seine Macht übt, dass er sich und seine Macht dem Fremden mittheilt, so ist das Anderssein von innen heraus überwunden, noch innerlicher als wenn die Form die unbestimmte Vielheit begrenzt oder der Begriff die Aeusserlichkeit zur Einheit sammelt. Es wird also das Andere des Zweckes zwar zu einer Vielheit von Selbstständigen, die sich in ihrer Selbstständigkeit behaupten; aber sie bleiben nichtsdestoweniger im Dienste des Zweckes und behaupten sich mit den vom Zwecke ihnen verliehenen Mitteln. Die Selbsterhaltung des Wesens und sein Wirken auf anderes ist darum eines und dasselbe und bedeutet dasselbe; denn jedes behauptet sich nur im Einklang mit allen anderen, die es bedingt und von denen es bedingt wird. Es ist also vielmehr das Universum selber, welches sich in jedem der Einzelnen erhält; denn jedes derselben gehört zu seinem Gesammtbestande. Die Macht des Einzelwesens ist die in ihm erscheinende Macht des Zweckes selber, der dieses Einzelwesens bedarf, der desselben für sich wie für alle anderen bedarf und eben deshalb im Einzelwesen einen Spiegel seiner eigenen Natur mit vollem eigenen Rechte anerkennt.

Die Macht des Zweckes ist also an die Einzelwesen wohl ausgeliehen, aber dadurch dem Zwecke nicht entfremdet. Es giebt keine Macht ausser der des Zweckes und keinen Widerstand, als den er selbst sich entgegenstellt, um aus seiner Unmittelbarkeit herauszutreten und sich im Processe seiner Verwirklichung mit sich zu

vermitteln. Die Macht des Zweckes ist die absolut siegreiche. Was dem Zwecke widersteht, ist im scheinbaren Anderssein doch wieder er selbst; das Andere ist sein eigenes Andere und wird ihm zum Mittel, das er völlig bewältigt, weil es eben dazu und mit dieser Bestimmtheit von ihm gesetzt ist. Wie aus der Natur des Zwecks, so kann aus der Macht des Zweckes nichts herausfallen; denn das gerade ist der Zweckprocess, am Anderen sich selbst zu haben, sich herauszuarbeiten und durchzusetzen. Die Formen des Geschehens, die durch die Macht des Zweckes die Unbestimmtheit sich unterwerfen, sind die Gesetze, die das Universum zusammenhalten und zugleich das innere Wesen der einzelnen Dinge ausdrücken. Alles Geschehen also ist unter der Macht des Zweckes in sich allgemein und durch die ewigen Gesetze bestimmt; denn die Herrschaft des Zwecks ist unbedingt, aber nicht eine Herrschaft der Willkür. Durch diese Gesetze wird im Ungleichen das Gleiche, im Chaotischen die Gestalt nicht blos äusserlich hergestellt, sondern die Vielheit innerlich bestimmt und gebunden, so dass sie, was dem Zwecke angehört, immanent und unveräusserlich an sich tragen.

4. Fassen wir alles bisherige zusammen, so ist diese durch den Zweckprocess gesetzte innere Gleichheit aller Verschiedenheiten im Dasein und Geschehen als die das Universum zusammenhaltende und durchdringende Vernünftigkeit des Seienden zu bezeichnen. Die Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkte des Zwecks führt somit auf die Annahme einer nicht erst von uns in die Welt hineingetragenen oder hineingedeuteten, sondern unabhängig von allem blos Subjectiven ganz objectiven Weltvernunft. Diese Vernunft ist die innere Qualität des Zweckes selber und drückt erst sein Wesen vollständig aus. In der Weltvernunft ist die Möglichkeit eines Universums von durchaus bestimmten Einzelwesen gegeben, die mit und durch einander bestehen. Mögen sie sonst sich stossen und drängen, bekämpfen und aufreiben: vermöge der vernünftigen Beschaffenheit des Universums und aller Dinge im Universum bildet sich aus Streit und Dissonanz immer wieder im Verschiedenen das Gleiche, im Unermesslich-Unbestimmten ein ewiges Ebenmaass, in Gegensatz und Widerspruch eine unvergängliche Harmonie heraus, die von keinem seiner Sinne mächtigen Menschen geleugnet werden kann, sobald er nur das thatsächliche Nebeneinander des Verschiedenen und Bestimmten wahrnimmt und zugieht, dass in dieser Vielheit jedes durch alle anderen bedingt wird. Die Gattungen, die Formen, die Gesetze sind das unauflösliche Band der Wesen. Weil jedes vernünftig ist, darum ist jedes für das Ganze angelegt und das Ganze der fruchtbare Mutterschooss gerade dieser bestimmten Wesenheiten, ist alles eingereiht in eine unverbrüchliche Ordnung und jedes für das andere, jedes für das Ganze Zweck und Mittel zugleich.

Die Thatsache, dass die Welt gedacht wird, ist ausreichend, um

diejenigen zu widerlegen, die die Welt für vernunftlos halten. Denn der Gedanke, der sie denkt, ist doch offenbar kein ausserweltlicher, sondern in ihrem eigenen Umfange produciert. Der Gedanke ferner erkennt die Welt nur, indem er sich in ihr wiederfindet. Er findet sich aber in ihr wieder, indem er die Zweckbeziehung als dasjenige erkennt, was ihr Wesen ausmacht. Wäre die Einzelheit nicht durch die Arten geeinigt, die Unbestimmtheit nicht durch die Formen begrenzt, die Vielheit und Aeusserlichkeit nicht durch die Gesetze bewältigt, so gäbe es überhaupt keine Möglichkeit des Erkennens. Wäre die Welt nicht vernünftig, so könnte von ihr nicht gesprochen werden, so wäre gar das Streben nach Wissenschaft ein thörichtes und vergebliches Bemühen. Die Aussage, dass die Welt unvernünftig oder widervernünftig sei, hebt sich selber auf. Denn diese Aussage enthält zugleich, dass eben diese Welt an der Vernunft zu messen ist; und das kann nur bei demjenigen der Fall sein, was seiner Anlage nach vernünftig und zur Vernunft bestimmt ist. Dies aber genügt, um für die Welt als Ganzes zu erweisen, dass sie auch wirklich vernünftig ist. Denn ausserhalb der Welt ist keine Kraft denkbar, welche dieselbe in der Entwicklung ihrer Anlage hindern könnte. Die Welt als Ganzes entwickelt nothwendig alle in ihr gesetzten Anlagen. Dasjenige was unvernünftig genannt werden darf, ist deshalb nur ein solcher Theil des Ganzen, der innerhalb dieser vernünftigen Welt relativ weniger zum Ausdruck der im Ganzen herrschenden Vernunft zu dienen vermag. Damit ist aber keinesweges ausgeschlossen, dass dieser Theil nicht dennoch im Zusammenhange des Ganzen seine passende Stelle einnimmt und in eben diesem Zusammenhang sich auch über seine Vernünftigkeit auszuweisen vermag.

Es giebt Leute, welche für die Erklärung der Welt mit dem blossen Mechanismus auskommen zu können glauben, ohne eine die mechanischen Bewegungen leitende Vernunft anzunehmen. Wir glauben diese thörichte Meinung auf die einfachste Weise widerlegt zu haben, indem wir nachwiesen, wie die Vernunft überall zum voraus erforderlich ist, damit es nur zu bestimmten Gesetzen, Formen und Arten und damit zu einem Mechanismus kommen kann. Wir sind aber von diesem Ausgangspuncte weiter fortschreitend zu dem Resultate gelangt, dass der Mechanismus das System der Mittel bildet für den der Welt vorausliegenden und sie durchdringenden Zweck und für die stetige Erhaltung der in dem Zwecke gesetzten Bestimmtheiten. Damit haben wir nicht nur das gefunden, dass die Vernunft der Welt innewohnt, sondern wir haben auch die Art und Weise erkannt, in der die Vernunft die Welt beherrscht. Die Vernunft durchdringt die Welt als zweckthätiger Process. Das durch die Zwecke bestimmte Universum ist concrete, real gewordene Vernünftigkeit, und damit ein geordnetes und harmonisches Ganzes. Die Ordnung und Harmonie des Universums aber

besteht darin, unter der obersten Herrschaft eines Zweckes ein Reich der Zwecke zu sein.

II.

Die gewonnene Erkenntnis von der Vernunft in der Welt vermittelt uns ein völlig anderes Verhältnis zu derselben, als wenn wir in derselben die Aeusserlichkeit schlechthin, eine nur mechanisch bewegte Vielheit erblicken. Vermittelst jener Erkenntnis kehren wir, indem wir uns in die Natur des Objects versenken, damit zugleich in uns selber ein. Die Natur des Objects ist keine andere als unsere eigene Natur. Den Vorwurf, dass wir damit die Welt vermenschlichen, lassen wir uns gern gefallen. Verweltlichen wir doch in dieser Erkenntnis zugleich den Menschen. Wir selber bemächtigen uns unserer Vernunft erst dann, wenn wir eben dieselbe Vernunft, welche auch die unsrige ist, in allem was Object ist anerkennen. Es ist die alte Kantische Lehre: Die Welt die für uns ist trägt die Form unserer Vernunft. Nur geben wir nicht den Traum eines Dinges zu, welches zwar wäre, aber doch in keiner Weise für uns zu sein vermöchte. Denn sowie wir ein solches Ding nur im Gedanken setzen, ist es schon zum Dinge für uns geworden.

Von der Aeusserlichkeit der Erscheinung sind wir ausgegangen. Der Mechanismus genügte nicht, er bedurfte der Teleologie zu seiner Ergänzung. Die Teleologie führte uns zur Vernunft in der Welt. Damit haben wir das Gebiet der blossen Aeusserlichkeit völlig hinter uns gelassen. Was wir an der Erscheinung haben, das sind wir selber. Besinnen wir uns auf uns selbst, so finden wir, dass alles was erscheint in uns erscheint, dass wir es nirgends wirklich mit Aeusserem zu thun haben, sondern mit Bestimmungen unseres Bewusstseins, dass wir ein Object nur durch unser subjectives Thun gewinnen. Die äussere Welt die wir voraussetzen ist selbst vielmehr eine innere Welt. Da sie im Bewusstsein gegeben ist, muss sie dem Bewusstsein angemessen sein, wie das Bewusstsein ihr. Bewusstsein aber ist Innerlichkeit, ist eine der Formen geistigen Daseins. Der Geist erweist sich der Reflexion über den wahren Grund des Objects als das Ursprüngliche, als das in welchem erst das Object gesetzt wird. Der Geist kann deshalb nicht als etwas abgeleitetes und zufälliges gelten, als ein Resultat, welches möglicherweise auch nicht sein könnte, als etwas einem fremden Wesen, einem äusserlichen Substrat anhaftendes und hinzukommendes. Nimmermehr stammt der Geist aus der Materie. Es giebt keinen Uebergang von der reinen Aeusserlichkeit zu der reinen Innerlichkeit. Erst durch geistiges Thun gelangen wir zu einer Welt von Objecten. Den Geist aus Thatsachen der äusseren Welt abzuleiten ist ein thörichtes Bemühen. Wer sich mit dem Zusammenhange der äusseren Welt allein beschäftigt, der lässt das eigentliche Problem, die geistige Welt und ihre Beziehungen auf das Object ihrer Thätigkeiten unerledigt.

Wo wir auf uns selber reflectieren, da entschwindet uns die Aeusserlichkeit, der Raum und die raumerfüllende Materie. Die Vielheit die übrig bleibt ist eine zeitliche, die Zeit aber die Form des reinen Geschehens, das stete Aufheben des Nebeneinander, die Verneinung des Daseins. Die innere Welt der zeitlichen Erscheinung ist von mechanischen Ursachen unberührt, denn diese setzen räumliche Elemente und Bewegungen voraus. Für die Innerlichkeit des geistigen Lebens wird ein innerer Grund gefordert.

Der Grund ist das Allgemeine; der innere Grund aber kann nicht blos das Allgemeine sein. So lange wir in der Sphäre der Aeusserlichkeit verharrten, fanden wir in dem Grunde nur das, was alles einzelne unter sich befasst. Es war immer nur die eine sich erhaltende Substanz mit der Vielheit ihrer im Raume beweglichen Elemente und die ebenso constante Summe der Bewegungsenergie mit der Vielheit ihrer Hemmungs- und Beschleunigungsverhältnisse, was die Erscheinung zur Folge hatte. Die continuierlich fliessende Bewegung bot, je nachdem sie im Moment festgehalten und stehend gedacht wurde, einen unendlich wechselvollen Anblick, bei dem jeder augenblicklich vorhandene Zustand die Ursache des folgenden war; aber im Grunde war dieses ganze Geschehen nur ein scheinbares, ohne ernstlichen Unterschied, ein äusserst eintöniges und gleichgültiges. So lange das Geschehen nur als mechanische Bewegung gedacht wird, giebt es kein in sich abgeschlossenes, für sich seiendes, begrenztes Gebilde, und die fluthende Bewegung strömt über jeden scheinbaren Unterschied gleichgültig hinweg. Dem Allgemeinen, welches Grund war, wohnte keine zeugende, hervorbringende Kraft bei. Der Grund blieb er selbst, und die Erscheinung, die seine Folge war, war immer nur wieder was der Grund auch war, dieses unveränderliche Substrat und diese constante Bewegungsgrösse. Was wir suchen als inneren Grund für die innere Welt, auf welche die äussere Welt uns zurückgewiesen hat, das ist etwas ganz anderes, als jene blosse Allgemeinheit; es ist ein Grund von zeugender Kraft, von schöpferischem Vermögen, ein Grund, der eine Vielheit von ernsthaften Unterschieden aus sich zu setzen vermag und der doch in diesem Setzen nicht aus sich herausgeht, der also in seiner Einheit eine Vielheit von wahrhaften Unterschieden umschliesst, und indem er diese Unterschiede setzt, seine Einheit in ihnen continuiert und die Vielheit in sich zurücknimmt.

Die innere Welt ist eine Welt der Vielheit durch stetige Veränderung des identischen Wesens in rein zeitlicher Reihe. Dieses identische Wesen ist völlig für sich und erhält sich für sich als das Gleiche in dem Wechsel seiner Zustände, als ein und dasselbe Ich, dem gegenüber jede seiner Bestimmungen als ein Zufälliges erscheint. In der übermächtigen Einheit des Ich, das sich selbstthätig immer wieder als das Gleiche setzt, ist die Vielheit nicht aufgehoben, aber auf das kräftigste zu einer lebendigen Totalität vereinigt. Als

Bewusstsein hat das Ich die Objecte sich gegenüber und unterscheidet sich von ihnen; aber diese Objecte bleiben ihm doch nicht fremd, sie bilden seine eigene Natur, und es findet sich in ihnen wieder. Das Ich und das Object hat eine gemeinsame Natur, in der sie zusammengehen, nicht da wo sie sich ursprünglich begegnen, sondern diese Gemeinsamkeit bildet sich bei ihnen in einem Process des Werdens heraus. Beide haben den gleichen inneren Grund, der ihr weiteres Werden bestimmt. Die Vernünftigkeit, die im Zweckprocesse gesetzt ist, bildet an sich die gemeinsame Natur des Ich und seines Objectes; das Werden, in welchem sich diese Gemeinsamkeit verwirklicht, ist der Zweckprocess selber. Ein Werden aber unter dieser Bestimmung nennen wir Entwicklung. Dieses Werden ist ein innerliches und durch den inneren schöpferischen Grund gesetzt. Alles Werden aber fällt unter diese Bestimmung, sowohl im Ich als in seinem Objecte.

1. Der Zweck ist der wahre, der innere, der zeugende Grund alles Werdens. Dies ist der Zweck, weil er in sich gedoppelt ist als der Anfang und das Ende, als blos ideeller und als realisierter Begriff. Denn wegen dieser Gedoppeltheit setzt der Zweck ein Werden, vermittelst dessen er zu sich selbst gelangt. Dies Werden aber vollzieht sich an demjenigen, was dem Zweck zunächst noch als das Aeussere und von ihm erst zu Durchdringende gegenübersteht. Zwischen dem Anfang und dem Ende liegt darum eine Vielheit von Stufen in der Mitte, die die Ausprägung des Zweckes in dem äusseren Substrat bis zur völligen Realisierung des Zweckes zu durchlaufen hat.

Es liegt aber in der Natur des Zweckes, dass er nicht von aussen das ihm Fremdartige stösst, sondern dass er sich demselben mittheilt und es innerlich bildet. Der Zweck ist also im Aeusserlichen selbst enthalten, soweit dasselbe ihn zu fassen vermag, und das weitere Werden ist ein Fortschreiten der inneren Bildung in der Weise, dass dasselbe den Zweck, von dem es schon theilweise durchdrungen ist, immer vollständiger in sich ausprägt, indem sein inneres Vermögen wächst. Der Zweck durchdringt den Stoff, das ihm gegenüberstehende Aeussere, als die Form dieses Stoffes, und er durchdringt ihn schon von Anfang an, so dass jeder Stoff seine Form hat. Der aller Form entbehrende Stoff ist darum eine der realen Existenz unfähige leere Abstraction. Das Werden des Zweckes ist die immer völligere Bezwingung des Stoffes durch die Form; jeder Moment in diesem Processe ist eine besondere Stufe, die ebenso wie sie mitten in dem continuierlichen Flusse des Werdens steht, auch für sich eine Form von relativer Selbstständigkeit bildet. Die sich dem Stoffe einbildende Form erscheint darum als eine Vielheit von Formen, die alle innerhalb der Einheit des das Werden lenkenden Zweckes ihre besondere Stellung und Bedeutung für das Ganze des Processes haben.

Das Werden erscheint also in doppelter Weise begründet: erstens durch die ideelle Macht des herrschenden Zweckes, welcher der Bewegung ihren positiven Inhalt giebt, und zweitens durch das reale Vermögen des dienenden Stoffes, welcher für die Verwirklichung des Zweckes die Bedingung, den negativen Grund, bildet, ohne welchen der Process nicht stattfinden könnte. Dem Werden zu Grunde liegt mithin ein Anfangszustand, der als das Vermögen zu weiteren Zuständen gefasst werden muss. Die Form, die im Processe am Stoffe herauszubilden ist, ist schon in diesem Anfange enthalten, aber noch als blosses Vermögen, als nur theilweise realisiert, theilweise noch ideell, und die weitere Realisierung hängt von weiteren Bedingungen, vom wachsenden Vermögen des stofflichen Substrates ab. In diesem Werden reiht sich continuierlich Stufe an Stufe, jede folgende in der vorigen schon enthalten. Das was in der folgenden Stufe hinzukommt, ist auch schon vorher da gewesen; nur wird das was früher blos ideell war, im Weitergehen selber real. Das Werdende verändert sich, aber es geht dabei nicht aus sich heraus, sondern bleibt bei sich selbst. Ein solches Werden ist ein innerlich zusammenhängendes Ganzes von Momenten, seine Einheit der dasselbe bestimmende Begriff, der Zweck. Die Stufen des Werdens gehen in einander über, jede für sich eine Einheit und doch mit allen vorhergehenden und nachfolgenden innig verbunden. Es wird, was schon war, nur in anderer Weise war, und jeder Moment des Werdens ist das ganze Wesen in besonderer Gestalt. Der Anfang findet sich im Ende wieder, nur bereichert und aus dem Zustande des blossen Vermögens in den der vollen Entfaltung übertragen. Jeder mittlere Zustand ist durch den Anfang innerlich bestimmt und deutet das Ende vor. Dies so bestimmte Werden ist das, was Entwicklung genannt wird. Der ursprüngliche Zustand, in dem nur erst das Vermögen zum Werden der bestimmten Gestalt vorhanden ist, heisst der Keim, die in demselben enthaltenen ideellen Möglichkeiten und Antriebe der Entwicklung bilden seine Anlagen.

Das Wesen, das sich entwickelt, bleibt damit in sich eines. Entwicklung ist durch die Form bestimmtes Werden. Wie die Form das räumlich Viele durch die Einheit des Begriffes innerlich bindet, so hält sie in der zeitlichen Reihe die Stufen des Werdens in der inneren Einheit des gleichen Wesens zusammen. Aber diese innere Einheit selber hat ihre Stufen. Denn die Verwirklichung der Form, die nicht ein Moment, sondern eine Zeitreihe, eine Stufenfolge von Formen ist, deren jede so wie die Gesammtheit aller unter der Macht der herrschenden Form steht, ergiebt einen ununterbrochenen Fluss und damit eine Unendlichkeit und Unbestimmtheit, über welche die Form zu triumphieren berufen ist, indem sie überall bestimmte Grenzen zu setzen den Trieb hat. Diese begrenzende und bestimmende Macht der Form aber hat die Grenzen ihrer Herrschaft an

der äusseren Bedingung, dem Vermögen des Substrates und der unendlichen Vielheit in der Zeitreihe. Das Einbilden der Form in den Stoff ist ebensosehr eine Veräusserlichung der Form als eine Verinnerlichung des Stoffes. Darum ist es niemals vollendet, sondern immer in der Entwicklung, und diese Entwicklung durchläuft die unendliche Zeitreihe in fliessenden Uebergängen. Die von der Form nach dem Grade des Vermögens des Substrates beherrschte Aeusserlichkeit zeigt im Verhältnisse zum reinen Begriffe eine nur stetig wachsende, in jedem endlichen Momente aber bedingte und unvollkommene Angemessenheit. Die reine Form erscheint niemals in der Realität als einzelne Gestalt, so wenig wie der schlechthin formlose Stoff; darum schreitet die Form über jede einzelne Gestalt hinaus zu einer folgenden weiter. Mit dem Begriffe des Zweckes ist deshalb der Process des Werdens unablösbar verbunden. Die Erscheinung der reinen Form in adäquater Verwirklichung wäre die Negation des Processes und damit des Zweckes selber. In der Zeitreihe der Entwicklung schwanken daher erstens die Grenzen zwischen den Stufen der Form, und die Unbestimmtheit wird in der Succession der Momente des Ganzen nicht völlig ausgetilgt. Es bleibt ferner jedesmal in dem realen Dinge ein Rest der Unangemessenheit gegen die in demselben vertretene Form. Endlich die Identität des Wesens mit sich in der Folge seiner Entwicklungsstufen, das reine In-sich-selbst-sein in der Vielheit seiner Zustände, ist selber im Werden, in der Entwicklung. Die Unangemessenheit der Realität gegen den Begriff setzt deshalb im Zweckprocess eine Stufenfolge von Wesen der Art, dass sich die vom Zweck geforderte innere Einheit aller Verschiedenheiten nur schrittweise mehr und mehr zur Verwirklichung bringt.

2. Das Ziel der Entwickelung ist demnach dasjenige Sein, welches schlechtweg in sich selbst und in allem Wechsel seiner Zustände bei sich selbst ist. Dieses aber nennen wir Geist. Der Geist ist also die alle Entwickelung beherrschende Form und ihr Ziel; er ist das wahrhaft Thätige, was sich mit sich selber gleich erhält über alle Vielheit, Getheiltheit und Unterschiedenheit hinaus, die er noch an sich hat. Die Entwickelung des Geistes ist sein eigenes Thun, ein beständiges Zurückkehren in sich aus der Entäusserung, ein stets erneutes Sichselbstsetzen. Der Geist ist selbst Process, und aller Process ist um des Geistes willen und führt zum Geiste hin.

Weil aber der Geist Process ist, so hat er das Fremde als das zu Ueberwindende an sich, und die Ueberwindung des Fremden ist der Inhalt des Processes. Das Moment des Andersseins am Geiste selber, der reines In-sich-sein ist, ist die Aeusserlichkeit, aber nicht die Aeusserlichkeit schlechthin, sondern dieselbe mit dem Vermögen ausgestattet, Geist zu werden im Wege der Entwicklung. Als Substrat der Entwicklung zum Geiste hin ist die Aeusserlichkeit geordnet, bestimmt, durch das Gesetz beherrscht, aber in äusser-

licher Weise, und diese äusserliche Ordnung nennen wir mechanisch. Ihre in mechanischer Weise vollzogenen Bewegungen sind aber das Mittel, um die Innerlichkeit in ihr herauszubilden. Der Mechanismus selber ist schon Formung der Aeusserlichkeit und die erste und niedrigste Weise, wie sich der Geist der unbestimmten Vielheit mittheilt. In der mechanisch bewegten Aeusserlichkeit ist schon der Geist, aber im Zustande des Keimes, des noch unentfalteten Vermögens.

Durch die unter der Macht der Form stehende Entwicklung wird also das mechanische Gesetz des Stoffes keinesweges aufgehoben. Entwicklung und mechanisches Geschehen bilden keinen Widerspruch; indem sie in eins fallen, verhalten sie sich wie das Wesen zur Erscheinung, das Innere zum Aeusseren, die Form zum Stoff. Ein und dasselbe Geschehen ist Entwicklung und mechanisches Geschehen zugleich. Als Entwicklung wird es in seiner vollen Wahrheit erfasst; als mechanisches Geschehen wird es nur von der einen Seite, derjenigen seiner Aeusserlichkeit und Endlichkeit, betrachtet. Schon im Mechanismus ist die Aeusserlichkeit durch und durch bestimmt, und diese Bestimmtheit ist nicht aus ihr selber abzuleiten, sondern aus dem zeugenden Grunde, der sie gesetzt hat, aus dem Zweck, der sich in seinem Anderen realisiert und in dieser Arbeit sich selbst zu setzen sich uns als Geist erwiesen hat. Die der mechanisch bewegten Aeusserlichkeit einwohnende Bestimmtheit ist von der Art, dass aus ihren Bewegungen stetig resultieren kann, was aus ihr resultieren soll, nämlich die innerliche Form und an höchster Stelle der Geist. Dieses Angelegtsein auf dieses bestimmte Resultat ihrer blinden Bewegungen ist die eigene innere Natur, die Form des äusseren Mechanismus, der also nicht richtig aufgefasst wird, wenn man in ihm nur den Mechanismus und nicht zugleich das Vermögen der Formen sieht. Die Harmonie zwischen dem Zweck und seinem Substrat kann insofern eine prästabilierte heissen, als dieses Substrat, welches das Andere des Zweckes bildet, selber schon als dieses Aeussere und vor allen seinen Bewegungen mit Rücksicht auf den Zweck äusserlich geregelt und zum Stoffe für alle Entwicklung ausgerüstet ist.

Das Substrat, in welchem der Zweck sich verwirklicht, ist also das Mittel der Verwirklichung, und darin liegt, dass es zweckmässig ist. Die Reihenfolge der mechanischen Ursachen und Wirkungen ist zugleich die Reihenfolge der Stufen der Entwicklung; die Ursache ist Mittel, die Wirkung Zweck. Aber dass etwas zweckmässig und dass es Mittel sei, bedeutet zugleich, dass es dem Zwecke und seiner Verwirklichung gegenüber eine Fremdheit hat, dass es also nicht bloss zweckmässig, sondern zugleich unzweckmässig ist. Und darin liegt die grosse Bitterkeit und der Schmerz alles Daseins, darin aber auch seine hohe Seligkeit und Idealität begründet. Der Geist geniesst sich erst durch den Schmerz des

Daseins, und sein rechter Triumph ist sein ihm absolut gewisser Sieg über Widerstand und Hemmung.

Ein Mittel, welches nicht blos zweckmässig überhaupt, sondern welches schlechthin zweckmässig wäre, das ist die leerste und verworrenste aller Vorstellungen. Das Mittel ist eben noch nicht der realisierte Zweck selber; im Begriffe des Zweckes liegt es, dass vom Anfange zum Ende eine Vielheit zu durchlaufen, eine Arbeit zu vollbringen und also auch ein Widerstand zu überwinden ist. Jedes Mittel hindert eben sowohl an der Erreichung des Zieles, wie es dieselbe fördert. Bei mechanischen Instrumenten, um uns des Beispiels zu bedienen, wird an Zeit zugesetzt, was an aufzuwendender Kraft gespart wird und umgekehrt. Wäre das Mittel schlechthin zweckmässig, so würde es selber der Zweck sein; mit dem Mittel würde der erreichte Zweck in einem ungetheilten Moment zusammenfallen. Mit dem Widerstande hörte der Process auf; denn das Ziel wäre sogleich und völlig erreicht. Und das soll doch nicht sein, weil es gegen die Natur des Zweckes wäre. Es soll nicht blos Eines, sondern es soll Vieles sein, weil ohne das Viele das Eine leer und arm bliebe und von dem Nichts nicht zu unterscheiden wäre. Darum muss sich das Eine aus dem Vielen mühsam zurückgewinnen. Das ist die Vernunft der Welt. Der sich entwickelnde Geist muss sich durch seine eigene Thätigkeit setzen und erfüllen, indem er das Andere, die äusserliche Vielheit, überwindet. Wer das Mittel nur als das schlechthin zweckmässige versteht, der sollte weiter gehen und consequent sein; denn noch viel zweckmässiger wäre es dann, dass man eines Mittels überhaupt nicht bedürfte. Damit wäre denn freilich die Zweckbewegung und der Zweck selber beseitigt, es wäre alle Vielheit aufgehoben in der processlosen Ruhe des Einen, welches das Nichts selber ist. So erscheint in der leeren und phantastischen Vorstellung alles als unzweckmässig, was doch nothwendige Bedingung der Zweckbewegung ist; das Beste wäre, nach der Menschen Meinung, dass es gar keinen Tod, keine Noth, keine Arbeit, kein Schädliches überhaupt gäbe, jeder die Mittel zum frohen und behaglichen Leben von selber hätte u. s. w. Ja, Leute, die sich Philosophen nennen, haben die Erforderlichkeit künstlicher und verwickelter Veranstaltungen zur Erreichung eines Zweckes in der Natur, z. B. der Erhaltung einer Gattung von organischen Wesen, als Argument gegen die Zweckmässigkeit in der Welt verwandt, und es sehr dumm gefunden, dass ungezählte Keime untergehen müssen, damit einige wenige zur Entwicklung kommen können. Hier liegt aber die Dummheit offenbar nicht in der Natur selber, sondern in der übermässigen Klugheit ihres philosophierenden Beurtheilers, der wie einst König Alphons wahrscheinlich das Universum viel zweckmässiger einzurichten verstanden hätte, wenn er um seinen Rath gefragt worden wäre.

Das Mittel führt nicht zum Ziel, insofern ist es nicht schlechthin zweckmässig; aber es verkürzt den Weg zum Ziel, darum ist es

zweckmässig überhaupt. Jedes Mittel fordert ein anderes Mittel und wird für dieses zum Zweck, zum untergeordneten mit Rücksicht auf den ursprünglichen und letzten Zweck. Jedes Mittel setzt, indem es die Arbeit für den Zweck erleichtert, selbst wieder neue Schwierigkeit und erfordert neue Arbeit, die ohne das Mittel nicht nöthig wäre und zu ihrer Ueberwindung immer wieder neuer Mittel bedarf. Der ganze Zusammenhang der Welt ist damit ein grosses System von Mitteln und Zwecken im Dienste des obersten Zwecks, der Entwicklung des Geistes. Aber alle Zweckmässigkeit in diesem System ist nur bedingte Zweckmässigkeit; wäre sie unbedingt, so würde sie schlechthin unzweckmässig sein, weil sie den Process des Zweckes zum Stillstand bringen würde. An der nur bedingten Zweckmässigkeit erhält sich und entzündet sich der Process stets von neuem; darum ist sie das wahrhaft Zweckmässige.

Daher der doppelte Anblick, den das Werden bietet. Das Werden ist eben sowohl Vergehen als Entstehen, eben sowohl Auflösung als Bildung von Formen, eben sowohl Schmerz als Lust. Die Vielheit ist ewig der Einheit, die Aeusserlichkeit der Innerlichkeit, die Einzelheit dem Begriff unangemessen; an ihrer Unangemessenheit geht jede concrete Gestalt zu Grunde, und es erhalten sich die constanten Formen, die Gattungen und Gesetze, in denen der Zweck den Reichthum seines Gehaltes offenbart, als die ideellen Mächte in und zugleich über aller Realität. Ueber Trümmer und Gräber schreitet der Geist auf dem Wege seiner Entwicklung durch alles Natürliche hindurch und über alles Natürliche hinaus und erweist sich als die negative Macht gegen alle Natürlichkeit, indem er zugleich die bildende und gestaltende Kraft in ihr selber ist. Die mechanische Bewegung der blinden Ursache ist gewissermaassen der Scherge des Geistes, der sein Gericht übt an allem was ihm unangemessen ist, indem er die äusserlichen Gesetze der in der Vielheit und Endlichkeit beharrenden Natur walten lässt, um über das unangemessene Gebilde zu angemesseneren fortzuschreiten.

Die Ursache hat es nicht von sich selber, dass sie Ursache ist. Es ist nicht gesagt, dass der Stein fallen muss; er könnte auch still liegen. Dass er fällt, kommt ihm von einem äusseren Anstoss, und dessen Nothwendigkeit ergiebt sich nur im Zusammenhange des Universums. Ferner ist es an sich nicht nöthig, dass der fallende Stein den Hirnschädel zertrümmere; dazu gehört, dass sie zusammentreffen, und das ist an sich dem Steine eben so zufällig wie dem Hirnschädel. Aber die Beschaffenheit des Steines und des Hirnschädels und ihr Zusammentreffen stammen aus dem Universum. Das Universum ist der Umfang alles dessen, was möglich ist, was nach mechanischen Gesetzen zusammen bestehen kann. Eben als dieser Inbegriff aller Möglichkeiten ist für das Universum der Mechanismus das Mittel, um die im Universum gesetzten Anlagen und Vermögen zu verwirklichen. Darum ist es selbstverständlich, dass

nicht jeder Keim zur Entwicklung gelangt, nicht jedes organische Gebilde für immer erhalten bleibt; es ist nur, was im Zusammenhange des Universums sein kann. Die Möglichkeit des Zusammenbestehens setzt der unendlichen Vielheit Grenzen und hält ihre Bewegungen in Schranken. Wegen ihrer Vielheit und Endlichkeit sind die Wesen in Kampf und Streit, und die Kraft der einen stellt sich gegen die der anderen; aber gerade durch Noth und Untergang stellt sich innerhalb der unendlichen Bewegung überall das feste Maass wieder her.

Die Causalitätsreihe für sich genommen ergäbe nur unbestimmte Möglichkeit. Aber von vornherein ist es der Zweck, der das Universum durchdringt und den gesammten Verlauf aller seiner Bewegungen bestimmt. Der Zweck giebt das innere Maass und die innere Grenze, und durch ihn wird das unendliche Wesen zu einer continuierlichen Reihe der Entwickelung, zu einer Stufenfolge der Formen. Der Zweck ist aber zugleich das innerlich Unendliche, das die Endlichkeit überwindet, indem es sie begrenzt und sich negativ gegen sie verhält; deshalb gebraucht er Zerstörung und Untergang, um die höhere und vollendetere Gestalt zu erzeugen. Auf diese Weise ist der Zweck in der Natürlichkeit das Negative gegen sie, und aus dem Untergange seiner Natürlichkeit, die er doch zugleich zu seinem Organe macht, gewinnt er sich zurück.

So hat sich uns alles als zweckmässig erwiesen, nicht blos das Bilden, sondern auch die Zerstörung des Gebildeten, nicht blos der Friede, sondern auch der Streit; wir haben es als blossen Schein erkannt, dass einiges unzweckmässig sich darstellt. Was in seinem nächsten Zusammenhange betrachtet unzweckmässig erscheint, das ist höchst zweckmässig im Umfange der Gesammtheit der Wesen. Der Macht des Zweckes kann nichts entgehen, weil er die gestaltende Einheit des Universums ist. Entwicklung ist also nicht blos hier und da, sondern alles Werden fällt unter ihren Begriff. Es giebt nirgends Mechanismus, der nicht vom Zwecke durchdrungen wäre, oder der sich gegen den Zweck aufzulehnen vermöchte; denn das wäre wider seine Natur. Es giebt aber auch keine Zweckbewegung, die nicht an den Mechanismus gebunden wäre oder die das Gesetz des Mechanismus zu durchbrechen vermöchte; denn die mechanisch bewegte Aeusserlichkeit ist im Begriffe des Zweckes als der Grund seines Processierens mitgesetzt.

Der unendliche Trieb des Bildens von endlichen Gestalten findet seine Grenze an der äusseren Möglichkeit des Zusammenbestehens; mit anderen Worten: die Fülle des Gebildeten geht an ihrer Endlichkeit zu Grunde. Das was in dem Universum als die negative Macht gegen alle endlichen Gebilde sich geltend macht, ist nichts anderes als der Zweck selber, aber der Zweck als erfüllter und vollbrachter, als die vollendete Einheit von Idealität und Realität, und so nennen wir ihn Geist. Auf den Geist also führt alle Entwicke-

lung hin, und wenn die Natürlichkeit als Endlichkeit und Vielheit zu Grunde geht, so geschieht es, damit der Geist aufgehe.

3. Geist ist das Ziel der Entwicklung. Damit hat sich uns die eigentliche Natur des Zweckes enthüllt. Der Zweck ist Geist an sich, und wo er sich der äusserlichen Vielheit mittheilt, da ist es ein Princip des geistigen Seins, das er ihr einflösst. Schon die erste und ärmste Anlage, die in dem Stoffe erscheint, ist geistiger Art. Schon die erste Einheit, die die Vielheit bindet und begrenzt, ist werdender Geist. Die gesammte Erscheinung ist somit in sich gedoppelt, nicht Stoff und Kraft, was keinen Sinn giebt, sondern Stoff und Geist. Der Geist ist das Thätige, Begrenzende, Bestimmende, der Stoff das Leidende, Bestimmbare, Empfängliche. Der Geist ist dem Stoffe immanent, aber doch nicht dem Stoffe als solchen; er wohnt in ihm wie in einem fremden Haus und vermag niemals selber von stofflicher Art zu sein; er bleibt immer reines In-sich-selbst, und darum ist er über den Stoff schlechtweg erhaben und transscendent. Der Begriff der blossen Immanenz, wenn sie nicht Identität schlechtweg bedeuten soll, ist überhaupt nicht vollziehbar. Die Meisten gebrauchen das Wort Immanenz ganz begriffslos als Schlagwort, nur um den Gegensatz gegen die Transcendenz auszudrücken; aber damit verharren sie in verstandesmässiger Einseitigkeit und treffen das Wesen der Sache ebensowenig, wie diejenigen, die sich mit der blossen Transcendenz begnügen. In der That ist der Begriff der Immanenz nur so zu vollziehen, dass er den Begriff der Transcendenz mitumfasst. Immanenz ist kein Sein des Einen im Andern, sondern die Thätigkeit des Transcendenten, sich in das Substrat einzupflanzen. Der Geist ist das schlechthin Transcendente, der Stoff schlechthin nur Substrat des Geistes. Es giebt keinen Uebergang vom Einen zum Andern, nur eine Vermittelung zwischen ihnen. Der Stoff kann niemals Geist werden, der Geist sich niemals in den Stoff so versenken, dass er nicht zugleich völlig ausser dem Stoffe und rein in sich selbst wäre. Der Geist erscheint am Stoffe als das Negative, als die bindende Einheit, als begrenzende Form, als innerliche Beziehung; aber der Stoff bleibt an sich die blosse unbestimmte, äusserliche, gleichgültige Vielheit. Die Einheit und Vermittelung zwischen dem Geist und seinem Substrat liegt in dem Werden, in der Bewegung, welche dem Substrate wie dem Geiste zukommt, in welcher aber das Thätige der Geist, der Stoff das Leidende ist.

Der Geist ist die Thätigkeit sich selbst zu setzen. Darum ist sein Thun zuerst das sich Einsenken in die Aeusserlichkeit. Aber die Aeusserlichkeit ist nicht das geeignete Material, um den Geist in sich auszuprägen. Das Thun des Geistes ist also weiterhin dies, dass er sich aus der Aeusserlichkeit zurückzieht, aber ohne doch die Aeusserlichkeit überhaupt aufzuheben oder seine Beziehung zu ihr abzubrechen. Dies gedoppelte Thun des Geistes ist das, was wir

Entwicklung überhaupt nennen. Die Entwicklung geschieht deshalb an der Aeusserlichkeit, aber sie führt über alle Aeusserlichkeit hinaus zu dem reinen Insichselbstsein des Geistes. Der Sinn des Processes ist der, dass die Vielheit der Durchgangspunkt zur Einheit wird, der Geist sich aus der Aeusserlichkeit zurückgewinnt. Dazu ist die Vielheit gesetzt, und innerhalb der Vielheit die Einheit, die schrittweise an Macht und Umfang gewinnt. Der Process vollzieht sich also als eine Fülle von einzelnen Gestaltungen, in denen die aus dem Geiste stammende Einheit mehr und mehr die unbestimmte Vielheit des Substrates innerlich formt und bindet. Diese Macht des Geistes über die Vielheit ist seine organisierende Kraft. Die mechanisch bewegte Vielheit wird eben durch die mechanischen Bewegungen ihrer materiellen Elemente zur Einheit der organischen Form, die sich in aller Veränderung als die gleiche wiederherstellt, sich in ihre Glieder differenziert, diese Glieder stetig bildet und erhält, und zugleich von ihnen gebildet und erhalten wird.

Es ist hier nicht der Ort, die Stufenreihe der Production innerhalb dieser organisierenden Thätigkeit näher zu beschreiben. Aber in dieser Stufenreihe wird, indem der Stoff mehr und mehr von der organisierenden Kraft bewältigt wird, ein Höhepunkt erreicht, und hier tritt der Geist hervor als für sich gewordener Geist. Durch die die Vielheit zum lebendigen Ganzen gestaltende Einheit des höchst vollendeten organischen Baues wird die innerlichste Beziehung der Theile hervorgebracht, deren der Stoff überhaupt empfänglich ist. Diese Einheit ist die Seele, und das worin diese Einheit thätig ist, der Leib. Der beseelte Leib aber wird das Organ des Geistes.

Im beseelten Leibe ist das Mechanische nicht aufgehoben, sondern bewahrt; aber es gilt nicht mehr als Mechanisches, es ist schlechtweg in den Dienst der organischen Einheit, der Seele, getreten. Alles Geschehen, welches sich mit dem Leibe zuträgt, ist ein Mittel für die Bildung der das Ganze bestimmenden Einheit, der Seele, und die Seele ist wiederum das bestimmende Gesetz für alle Veränderung des Leibes. Im Leibe ist zur Vielheit auseinandergelegt, was in der Seele als Einheit und gestaltende Form sich darstellt. In dieser Hervorbringung des beseelten Leibes hat sich die Productionskraft der Natur vollendet und erschöpft; unter der Natur aber verstehen wir das Gebiet des Werdens, wo der Geist sich der Aeusserlichkeit noch erst einbildet. Nunmehr zieht sich der Geist aus der Natur zurück, und sein weiteres Producieren in seiner reinen Innerlichkeit hat an der leiblichen Natur nur noch das Organ seiner Wirkung auf das Aeussere.

Denn der Geist ist auch da wo er sich für sich gesetzt hat in reiner Innerlichkeit nicht etwas fertiges und abgeschlossenes, sondern er ist, indem er ewig wird. Als der Process, sich in sich zu vollenden, hat er die Vielheit noch an sich, und zwar als Vielheit seiner Ausgestaltung in einem Zusammen und Nacheinander end-

licher Geister, von denen jeder das Wesen des Geistes auf eigenthümliche Weise ausdrückt, und zweitens als eine innerliche Vielheit seiner Thätigkeiten und Vermögen, durch die jeder endliche Geist sich zur geistigen Totalität zu vollenden bestimmt ist. In seiner Getheiltheit und Unvollkommenheit bleibt der Geist auf das Aeusserliche bezogen, und der beseelte Leib als die höchste Spitze, welche in der Aeusserlichkeit erreicht werden kann, ist das Substrat für die endlichen Geister und für den Process ihrer Entwicklung.

Die endlichen Geister entwickeln sich auf der Grundlage eines beseelten Leibes; aber dieser materielle Leib ist nicht der erzeugende Grund ihrer Geistigkeit. Sie sind an den Leib gebunden, aber dieser hat für sie nur die Bedeutung der Bedingung. Innerlich und dem Wesen nach sind sie vom Leibe frei; der Leib und durch ihn die Verflechtung mit der gesammten Aussenwelt, deren Vertreter gewissermaassen für jeden sein Leib ist, bilden nur die Basis für alle Bethätigung des Geistes, ohne die der Geist nicht als endlicher und individueller wäre. Und wie der Leib die Vermittelung zwischen der äusseren Vielheit und der inneren Einheit des Geistes stetig vollzieht, so macht ihn der in sich selbst eingekehrte Geist ausdrücklich zu seinem Organ, um auf die Aussenwelt zu wirken. Und mehr als das. Die Selbstständigkeit des Geistes gegen den Leib drückt sich darin aus, dass in materieller Form der Leib wiederspiegelt, was im Geiste geistig gesetzt ist. Das Geistige erscheint im Leiblichen, die äussere Gestalt wird des Geistes Symbol. Nicht nur die ursprüngliche individuelle Naturanlage, auf deren Grundlage der Geist sich frei entwickelt, sondern auch aller Gewinn des geistigen Thuns und Bildens wird in der Aeusserlichkeit des Leibes als dessen Form wahrgenommen. Das mechanische Gesetz der äusseren Natur muss selber zum Mittel werden, um frei von allem Naturzweck, frei von dem Dienste für die Entwicklung höherer Gestaltungen des äusseren Stoffes nur noch Ausdruck und Erscheinung des Geistes zu sein. Der äussere mechanische Process und die Macht des Geistes über seinen Leib fallen in eins zusammen, und der Leib gestaltet sich vermöge seines eigenen inneren Bildungsgesetzes zum Träger der symbolisierenden Thätigkeit des Geistes.

Durch die Bezogenheit auf seinen Leib ist der Geist verendlicht und individualisiert, und so hat er sich auf der Naturbasis einer Vielheit von bestimmten Anlagen und Trieben erst zu freier Geistigkeit durch eigene That zu entwickeln. Damit aber geht der mechanische Process des Stoffes auf der Höhe seiner Verwendung zum Bau eines organischen Leibes in sein Gegentheil über. Die Causalität des Mechanischen bricht hier völlig ab mit der Bildung einer alle Vielheit des Stoffes überwältigenden einheitlichen Seele; in der durch die höchstorganisierte Seele gegebenen Form des Sich-in-sich-Reflectierens, des Bewusstseins, ist aller Mechanismus abgethan und die weitere Entwicklung schlechtweg der Freiheit anheimgestellt.

Das seiner und der Welt bewusste Subject stellt sich dem Object frei gegenüber, und indem es das Object von sich aus bestimmt und im Objecte sich selbst wiederfindet, hebt es für sich die Aeusserlichkeit auf und wird in rein geistiger Weise sein eigener Bildner und der Bildner einer vom Geiste frei gestalteten Welt. Der Zweck, der, um sich zu realisieren, zuerst eine Aeusserlichkeit setzte, zieht sich damit aus der Aeusserlichkeit zurück, und sein weiterer Process ist die Herausbildung der in sich völlig geschlossenen Einheit in der Innerlichkeit des Geistes selber.

III.

Der Zweck hat sich uns auf dem Wege seiner Realisierung auseinandergelegt in ein Subject und ein Object und in die Wechselbeziehung beider. Das freie Subject hat sich uns als der Zweck selber, das Object als das Mittel erwiesen. So wenig wie Zweck und Mittel, so wenig liegen Subject und Object aussereinander. Sie sind nur in Beziehung aufeinander, und ihr gemeinsames Wesen ist die Entwicklung. Jedes von beiden vollendet sich in sich, in engerem Kreise sich bewegend das Object, rastlos von Ziel zu Ziel weiter klimmend das Subject, und beide kommen immer wieder überein, weil beide dieselbe Vernünftigkeit an sich tragen. Die Bildung des Subjects trägt das Object mit sich empor, und das seine Vernunft immer reiner ausprägende Object wird die Basis für die fortschreitende Vergeistigung des Subjects. Subject und Object in ihrer Wechselbeziehung auf einander ergeben ein in sich einheitliches Universum.

1. Fassen wir zunächst das Object für sich ins Auge, so bedeutet es dasselbe, was auch wohl die Welt genannt wird mit Abzug der im Universum vorhandenen geistigen Wesen. Man darf nur nicht dabei blos an Steine und Gefilde, an Bäume und Thiere denken. Zur Welt gehören auch alle Umstände und Verhältnisse, die dem Menschengeschlechte von vorn herein durch seine Natur und seine Stellung im Universum gegeben sind und die es auf dem Wege seiner Entwicklung der Welt eingepflanzt hat. Denn dies alles bildet das Object für uns und macht die Welt aus, in der wir leben. Es ist dieselbe Zweckbewegung, die bis zur Herausbildung der höchstmöglichen Organisationsstufe des Stoffes zu einem beseelten Leibe geführt hat, die auch darüber hinaus weiter führt zu höherer Organisation des Objectes; nur dass sie fortan in veränderter Richtung weitergeht und sich des geistesthätigen Subjects als des wichtigsten Factors der weiteren Entwicklung im Objecte bedient.

Diese Welt nun, die das Object für das Denken und Wollen des Subjects bildet, ist in sich eine. Sie wäre es schon durch die allseitige Wirkung des Mechanismus, der in der einen Welt keine Grenzen seiner Wirksamkeit kennt und alles Existierende das eine zur Bedingung des andern macht. Sie ist es aber erst in rechtem

Sinne durch den sie völlig durchdringenden Zweck, der alle ihre Theile zum Ganzen mächtig verbindet und aus dem Ganzen die Theile als Bestimmungen desselben resultieren lässt. Nicht unser Denken also bringt etwa an die Vielheit der wahrgenommenen Dinge die Einheit heran, indem es sie zu einer äusserlichen Summe als Weltall addiert; sondern die Welt der Objecte ist eine durch Einheit des Zweckes. Darum drückt sich die Einheit der Welt auch in jedem ihrer Bestandtheile aus und stellt sich beständig aus der unendlichen Mannichfaltigkeit der Bewegungen des Einzelnen wieder her. Dass sie mechanisch bewegt ist, drückt nicht ihr Wesen aus; die mechanisch bewegte Welt ist nicht die wahre Welt, nur Substrat und Möglichkeit einer Welt. Die mechanische Auffassung für sich festgehalten gestattet nirgends eine Einheit anzuerkennen; überall sind nur Theile, denen das innerliche Band fehlt. Sie gestattet auch nicht irgendwo etwas dauerndes zu finden; denn die Veränderung geht ununterbrochen weiter, und es wäre kein Grund, in dem Veränderten noch das Gleiche wiederzuerkennen. Einheit und Dauer des Gleichen ist nur durch die Thätigkeit des Zweckes möglich, der der Vielheit die Form einprägt. Die eine Welt ist eben durch die Thätigkeit des Zweckes nicht blos das äussere Gefäss für alles das was sich in ihr durcheinandertreibt, sondern zugleich das erzeugende Princip für die reichste Fülle der Gestalten.

Die Welt wird deshalb in ihrer Wahrheit erst erkannt, wenn man sie als Organismus fasst. Sie ist selbst organische Einheit; sie enthält nicht blos Organisches in ihrem Umkreise und erzeugt solches neben anderem. Das Organische ist in ihr als der Spiegel ihres eigenen Wesens, in dem sie ihre eigene innere Einheit am getreuesten ausgedrückt hat, und das Unorganische selber ist nicht schlechthin ohne Organisation, sondern nur in geringerem Grade organisiert. In dem durch Zwecke bewegten Ganzen kann kein Theil sein, der völlig aus dem Zusammenhange des Ganzen herausfiele. Auch der letzte Theil noch steht in regster Wechselbeziehung zu allen andern Theilen und zum Ganzen selber, empfängt vom Ganzen seine Form und hilft die Form des Ganzen bestimmen. Wohl hat die Beziehung auf die höchste organische Einheit ihre Stufen und Grade, wie wir es bei jedem Einzelorganismus in der Welt finden; sie ist loser oder enger, aber sie ist überall vorhanden. Die bestimmte Form und die Anlage und der Trieb zur Fortbildung der Form macht das Wesen der Dinge aus, und dass etwas blos mechanisch sich bewege, ist blosser Schein. Das Unorganische ist niedriger Organisiertes, noch erst weiter zu Organisierendes, im Process der Organisation, der die Welt durchdringt, für jetzt Zurückgebildetes, abgestossener Theil des Organischen: immer hat es wieder Anlage und Trieb, in Organisches einzugehen. Was man gemeinhin Stoffwechsel heisst, ist in Wahrheit Formenwechsel und organischer Lebensvorgang auch im Niedrigsten.

Denn das Organische erhält sich in seiner Veränderung, und dieser Process des Organischen ist das Leben. Die Welt ist ein grosses Lebendiges, welches vermöge des in ihm thätigen Zweckes das Princip seiner Bewegung in sich selbst hat und dessen Bewegung darum immer in sich selbst, in das organische Ganze zurückkehrt. So viele Gegensätze die Welt umschliesst, so viele setzt sie sich selber und bindet sie zu der Einheit, die als stetig processierende das Leben selber ist. Aus der eigenen unerschöpflichen Lebensfülle zeugt das Ganze dann auch das Leben in den Theilen, die selber lebendig sind, und nimmt es wieder in sich zurück. Schlechthin Unlebendiges kann es im Processe der Welt nicht geben; in unendlichen Abstufungen erstreckt sich das Leben von dem höchst organisierten Thier bis zum Aetheratom herab. In allem Stoff ist darum irgend ein Grad des Lebens, zunächst als Keimzustand, als blosses Vermögen; es bedarf nur der geeigneten Bedingungen, und es tritt aus dem Zustande der Latenz in volle Wirksamkeit. Alles Lebendige ist Glied an dem grossen Organismus der Welt. Auch das pflanzliche und thierische Leben, welches den Schein des für sich selbstständigen Organisiertseins und in sich Abgeschlossenseins an sich trägt, ist doch in Wahrheit völlig in den allgemeinen Weltprocess versenkt und geht in ihn zurück, wie es aus ihm stammt. Was nicht den Rang des freien Subjectes erwirbt, das erhebt sich nicht über das Naturdasein und bleibt in demselben als Glied am Riesenleibe der Welt beschlossen. Auch das Lebendige in der Natur lebt nicht sein eigenes Leben, sondern das Leben der Welt hält es umstrickt; das Unlebendige aber ist das, was den geringsten Grad von selbstständiger Einheit in sich hat und seine gestaltende Einheit von dem Ganzen der Welt empfängt, das bis in den äussersten Umkreis seiner Theile noch sein inneres Leben einströmen lässt.

Mit Fug und Recht hat man daher der Welt als dem organischen Ganzen, das zugleich das organisierende Princip für alles in ihm enthaltene ist, eine Seele zugeschrieben, die alle Theile der Welt gleichmässig durchdringt und vermittelst deren der Zweck, der die Welt gesetzt hat, sich in der Welt ausprägt und sie in ihrer Bahn erhält. In der That erzeugt sich in der Welt nichts willkürlich und aus dem Stegreif; der organische Zusammenhang des Ganzen entscheidet über jeden Theil. Wo ein solches inneres gestaltendes Princip für eine Vielheit ist, das wie das Hervorgehen aller Theile aus dem Ganzen so das Sichwiederherstellen des Ganzen aus seinen Theilen bewirkt, da ist auch eine Seele. Aus der Weltseele stammt alles Beseeltsein im Umfange der Welt. Wäre die Welt selbst nicht beseelt, so könnte sich auch nichts seelenhaftes in ihr erzeugen. Da aber der von einem inneren Zweckprincip bewegten Welt Seele zugeschrieben werden muss, so muss man auch die Seele der Welt in allem anerkennen, und kein Theil der Welt kann völlig unbeseelt sein, keiner völlig empfindungslos. Denn Empfindung ist das

nothwendige Attribut des Beseelten, in welchem die Affection des Theiles zugleich Bestimmtheit des Ganzen, des einheitlichen organisierenden Princips wird. Nirgends also in der Natur ist blosse äussere mechanische Bewegung, überall ist Innerlichkeit, Form, Leben, das sich empfindet, und nur stufenweise kommt es dem Ganzen und der absteigenden Reihe der Theile in verschiedenem Grade zu. Die Welt, die als Object dem geistig freien Subject gegenübersteht, ist deshalb selber schon in sich reflectiert in der Empfindung, die sie von sich hat; aber darüber hinaus gelangt sie nicht, ohne ihre Objectivität aufzugeben. Empfindung ist die Sphäre des noch in die Vielheit Versenktseins, die auch für das freie Subject selber die Voraussetzung seiner weiteren Erhebung bildet. Durch die Empfindung hängt das Subject mit dem allumfassenden Leben der Welt zusammen. Darum muss man aber auch noch weiter sagen: wie wir die Welt empfinden, so empfindet sie sich selbst. Unser organisierter Leib und seine Empfindungsorgane sind die Welt selber in uns, und durch sie wird uns die Welt Object. Wer in der Welt nur die qualitätslose, mechanisch bewegte sieht und unsere Empfindung der Qualitäten, der Farben, Töne u. s. w. als etwas der Welt selber fremdes betrachtet, der entzieht sich alle Möglichkeit, das Qualitative des Empfundenen überhaupt zu erklären. In der That aber ist das rein Mathematische und Mechanische nicht im Object, sondern nur in unserer Abstraction; es ist ein Product der einseitigen Verstandesreflexion, die mit der Causalität allein für das Begreifen der Dinge auskommen zu können meint und gerade das Besondere, was den Charakter der Erscheinung ausmacht, der leeren Allgemeinheit des obersten Grundes opfert. Wir haben gesehen, dass das Mechanische nirgends das Wesen der Sache ausdrückt, dass es überall nur Moment, nirgends das Ganze selber ist. Indem die Welt sich empfindet, verwandelt sie schon innerhalb ihrer und für sich selber das rein Quantitative, welches für sich allein gar nichts bedeutet und nur mit der Form in Gemeinschaft wirken kann, in das Qualitative des Empfindungsgehaltes gerade so, wie es auch in unserer Empfindung der Fall ist. So kann man sagen, dass die Welt sich selber erscheint; die Vielheit ihrer Glieder wird von ihrer Einheit und ihre Einheit von jedem der vielen Glieder empfunden; denn die Seele der Welt ist in allen.

2. Mit der Empfindung, vermöge deren das lebendige Ganze die Vielheit in sich findet, ist auch der Trieb gegeben, die innere Einheit immer völliger in der Vielheit auszugestalten, und damit eine Entwicklung der Welt selber. Die Vielheit der Zwecke, in welche sich der eine die Welt gestaltende Zweck auseinanderlegt, ist vermöge dieses Triebes nicht blos ein Nebeneinander des Gleichzeitigen, sondern zugleich eine Succession der Zwecke in der Zeitreihe. Wenn der Zweck in der Realität als constante Form erscheint, so ist damit also auch das gegeben, dass die aller Bewegung vor-

ausgegebenen Formen sich nicht blos wiederholen, sondern auch sich verändern und zwar in der Form der Entwicklung verändern. Die Variabilität ist der Form als dem Allgemeinen, dem Begriffe, der Gattung eingeboren; jedesmal wo die Form in der Realität sich der gleichgültigen Vielheit des Substrates einbildet, erscheint sie zwar als sie selber, aber mit einem Zusatze, den man auch Abzug nennen kann. Es ist der Entwicklungsgang der Form, diese Variabilität mehr und mehr zu bewältigen, immer mehr constant zu werden, die Macht des Begriffes über das Substrat mehr und mehr auszubilden, d. h. aus einer niederen Form eine höhere zu werden.

Die ursprünglichen Formen sind somit die Keime höherer Formen, und was jetzt ein durch innere Bestimmtheit Gebundenes ist, das ist alles geworden, aus früheren weniger mächtigen, weniger festen Bestimmtheiten entwickelt. Die Urgliederung des einen in der Welt verwirklichten Zweckes war schon von vorn herein darauf angelegt, alle successiven Gliederungen, wie sie in der ganzen Entwicklungsreihe der Welt nach einander hervortreten, aus sich zu entlassen. Alle jetzt oder künftig bestehenden Formen sind ursprünglich in der Welt keimartig enthalten gewesen, und dazu auch die Bedingungen, unter denen sich die Keime zu vollem realem Fürsichsein entfalten konnten. Jedes Gebildete, das wir jetzt in relativer Constanz wiederkehren sehen, ist aus Einfacherem hervorgegangen und gezeugt worden. Das stoffliche Substrat mit seinem äusserlichen Mechanismus hat dazu die Mittel hergeben müssen, weil ihm die Zweckbewegung von vorn herein eingepflanzt war. In diesem Sinne kann Sauerstoff oder Wasserstoff und alles was sonst als einfachstes Element der jetzt bestehenden und sich immer wieder herstellenden Mannichfaltigkeit erscheint, ein sehr Zusammengesetztes genannt werden. Das Aermste noch ist ein verwickeltes Gebilde, welches als das Resultat einer unvordenklichen Entwicklungsreihe betrachtet werden muss. Eben weil es überall Festes giebt, das dem Geschehen zu Grunde liegt, giebt es nichts absolut Festes. Denn solches absolut Festes wäre starr und todt und würde ein blos mechanisches Element bedeuten in einer Welt, die von Zweckbestimmtheiten und Zweckprocessen allseitig durchdrungen ist. Formbestimmtheit ist überall; aber da wo sie ist, da darf man keine starre Ruhe erwarten, sondern eine durch die Form, die war, die ist, und die sein wird, bestimmte Entwicklung nicht blos nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts ins Unvordenkliche.

Wo aber Entwicklung ist, da ist weiter auch ein Ziel derselben. Denn dem Begriffe der Entwicklung widerspricht es, dass sie formlose Bewegung und Abänderung ins Unbestimmte und Ungefähre sei. Entwicklung ist fortschreitende Bildung unter der Macht der herrschenden Form, ein Fortschreiten, das zugleich Rückgang zum Anfang und Princip ist. Das Ende und der Anfang der Bewegung stimmen überein; die Vielheit der Formen geht in die ursprüngliche Einheit,

aber als erfüllte, zurück; das vollendete Wesen ist der völlig entfaltete Keim, der inzwischen alle in ihm eingeschlossenen Momente zur Realität herausgesetzt hat. Eine solche Entwicklung also haben nicht blos die einzelnen Gestalten innerhalb der Welt, sondern auch die Welt als solche, und das macht im Process ihres Lebens den Inhalt aus. Die Geschichte der Welt besteht eben darin, dass die organiesirende Arbeit am stofflichen Substrat der äusserlichen Vielheit rastlos fortschreitet. Damit werden durch immer stärker werdende Specification die einzelnen für sich centralisierten Gestalten immer kräftiger und selbstständiger, alle Gegensätze treten schärfer und feindseliger auseinander, aber auch die organisierende Macht des Ganzen greift immer kräftiger über alle Gegensätze des Einzelnen hinüber. Die Harmonie wird immer reicher und mächtiger, je mehr die Selbstständigkeit der einzelnen Glieder wächst, deren Feindseligkeit zu überwinden ist. In diesen fortschreitenden Process der Organisation wird der Stoff in immer grösserem Umfang hereingezogen und in ihm verarbeitet, die Gleichgültigkeit und Unbezogenheit des Vielen immer gründlicher ausgetilgt. So wenig wie im Geiste selber, so wenig kann im Objecte, in der Welt, welche die Erscheinung für den Geist ist, von einem Stillstande oder von eintöniger Wiederholung die Rede sein. Solches was nur verharrte, und nicht auch wechselte, fortschreitend sich änderte, ist in einer Welt, die von Zwecken durchaus erfüllt ist, in keiner Weise denkbar.

Das Ziel der Entwicklung stellt sich in doppelter Weise dar. Es gilt erstens die über alle Vielheit der Unterschiede übergreifende Macht der Einheit der Welt selber; es gilt zweitens die Vollendung der in dieser Totalität und behufs derselben gesetzten Einzelwesen, so dass jedes von ihnen befähigt ist, in seiner Weise ein in sich Ganzes und Selbstständiges, ein Spiegel der Welt nach seiner Art zu sein. Im ersten Betracht ist das Einzelwesen Mittel für die Einheit des Ganzen, und seine Bestimmung ist, je an seiner Stelle dem stets werdenden und aus allem Zwiespalt seiner Glieder sich wiederherstellenden Ganzen zu dienen, auf alle anderen Einzelwesen innerlich bezogen und mit ihnen in lebendigem Einklang das organische Ganze der von Vernunft getragenen Welt erzeugen zu helfen. Wir nennen diese Richtung des Einzelnen als Mittels auf die Einheit der Welt das Gute, das Wort zunächst auf seinen objectiven Sinn beschränkend. Gut ist, was je an seiner Stelle der Harmonie des Ganzen so zu dienen vermag, dass es im Einklang mit der in der Welt allmächtig verbreiteten Richtung auf innere Einheit zugleich allen anderen Einzelwesen angemessen ist und im Zusammensein, in lebendiger Wechselwirkung mit allen ebensowohl sich selbst erhält als die andern zu fördern und dadurch zur Bildung und Entwicklung des Ganzen beizutragen im Stande ist. Gut ist darum die gegenseitige Abmessung der Massen, Entfernungen, Bewegungen, Qualitäten der Himmelskörper, gut die Zusammensetzung und Bewegung der atmo-

sphärischen Luft und des Meeres, gut die Abwägung der Bedingungen des Thier- und Pflanzenlebens, der festen und flüssigen Erdoberfläche, der natürlichen Kräfte und Triebe der menschlichen Anlage: denn alles dies ist Bedingung und Mittel zugleich für die Harmonie des Ganzen. Die Welt selber und damit das eine Seiende, welches alle Verschiedenheit der Einzelwesen aus sich erzeugt, ist gut, sofern es aus aller Zwiespaltigkeit der Vielen sich als lebendige Einheit wiederherzustellen und eine Vielheit von Dingen der Art aus sich zu erzeugen vermag, die zu eben dieser Tendenz vernünftiger Einheit sich als die geeigneten Mittel erweisen.

Nach der anderen Seite hin ist das Einzelwesen Zweck in sich als gestaltende Einheit für die Fülle von Bestimmungen, die es in sich umschliesst und einigt. Wird die innere Bildung des Einzelwesens selber in Betracht gezogen, so nennen wir dasselbe vollkommen, sofern es sich der Einheit der Welt angleicht und seine Theile und Glieder in möglichst inniger Beziehung durch die ihm innewohnende Form zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen vereinigt. Die von der Welt umschlossenen Wesen sind mithin gut als Mittel für ein anderes, das ihnen doch nicht durchaus ein anderes und fremdes ist, sondern an dessen Natur sie theilnehmen und dem sie als dienende Glieder selbst angehören; sie sind vollkommen, sofern sie als Selbstzweck den zu ihrer Gestaltung zusammenwirkenden Einzelheiten gegenüberstehen. Das Gute ist so beschaffen, dass es zu leisten vermag, was es vermöge seiner Stellung im Ganzen leisten soll, das Vollkommene so beschaffen, dass es völlig das ist, was es nach dem von der obersten Einheit ihm eingepflanzten Zwecke sein soll. Das Gute ist bezogen auf den einheitlichen Zweck, der sich im Process des Ganzen der Welt vollzieht, das Vollkommene auf den besonderen Zweck, der sich an dieser bestimmten Stelle der Welt und inmitten dieser bestimmten Zeitreihe aus dem Gesammtzweck ergiebt. Das Gute wird in Bewegung und Thätigkeit gedacht, die Vollkommenheit liegt in der ruhenden und in sich abgeschlossenen Gestalt des innerlich Geeinten. Vollkommen ist der Organismus, an dem im höchsten unter den Bedingungen der Realität denkbaren Grade alles blos mechanische und äusserliche getilgt ist; als gut erweist er sich in den Functionen seines Lebensprocesses, mit denen er nicht blos auf anderes Einzelnes, sondern auf das Weltganze selber seine Wirksamkeit ausdehnt.

Es ist klar, dass danach die Welt als Ganzes als ebenso vollkommen wie gut gedacht werden muss, und dass dasselbe von allen Dingen in der Welt gilt, sofern wir sie in ihrem allseitigen Zusammenhange und in der Beziehung auf diese Einheit betrachten, innerhalb deren sie gesetzt sind. Aber ebenso klar ist es auch, dass es, wenn wir aus der unendlichen Bewegung den einzelnen Moment, aus der organischen Einheit ein einzelnes Glied herausnehmen, überhaupt nichts giebt, was gut oder vollkommen genannt werden könnte.

Denn der Zweck ist niemals ruhendes Sein, sondern Bewegung, niemals blosse Einheit, sondern sich zur Einheit gestaltende Vielheit. Jedes Mittelglied dieser Bewegung ist eben noch nicht das Ziel, sondern ein Werdendes und sich Gestaltendes, das erst zum Ziele hinführt, daher auch ein Nicht-gutes und Nicht-vollkommenes. Jedes einzelne in dieser Vielheit hat neben seiner Beziehung auf die Einheit und grade vermöge derselben auch die Seite des ausschliessenden Fürsichseins an sich; es ist nicht das Ganze, sondern das Ganze soll sich erst aus ihm entwickeln. In jedem Momente dieser Entwicklung ist es also ein seinem Begriffe, seinem Zwecke, seiner Form Unangemessenes, ein Schlechtes und Unvollkommenes. Wie das Mittel seinem Begriffe nach den Widerspruch an sich hat, nur dadurch zweckmässig zu sein, dass es unzweckmässig ist, so hat jede besondere Existenz im Umkreise der Welt die Doppelnatur an sich, dass sie einerseits der nothwendige Durchgangspunkt für die Entwicklung des einen höchsten Zweckes der Welt und alles Vollkommenen und Guten in der Welt und insofern selber gut und vollkommen ist, und dass sie andererseits eine Sprödigkeit und ein Widerstreben in ihrer Besonderheit an sich hat, insofern also selbst ein noch erst zu Bezwingendes und zu Ueberwindendes, und deshalb also auch schlecht und unvollkommen ist.

Weil der Zweck nur in dem Process seiner Realisierung, die Welt nur in der Entwicklung, die Einheit nur in der Vielheit ihr Dasein hat, so kann jedes nur so weit gut und vollkommen sein, als es ihm durch das Zusammensein mit den andern, durch die gegenseitige Beschränkung und Bekämpfung, durch seine Endlichkeit überhaupt gestattet ist. Die Grenzen der Möglichkeit liegen in dem niemals völlig zu tilgenden, sondern nur durch den Zweckprocess zum Moment herabgesetzten Systeme des Mechanismus. Der Ausdruck der Vielheit und gegenseitigen Begrenzung alles Endlichen erhält sich innerhalb der Zweckbewegung selber als das ausschliessende Fürsichsein und Sichbehaupten der Formen in ihrer Vielheit gegeneinander. Ohne diese Bestimmtheit würde die Entwicklung selber immer wieder in das gestaltlose Chaos zurückfallen. Eben dieses Aussereinander der Vielen aber macht alles Gute und Vollkommene im realen Dasein der Welt zum endlichen und bedingten. Daher gewährt die Getheiltheit und Mannichfaltigkeit einen doppelten Anblick. Rein in sich betrachtet widersteht sie dem Guten und Vollkommenen. Aber sie ist doch zugleich das Material, in welchem sich das Gute und Vollkommene verwirklicht. In seinem eigenen Gebiete und mit den in ihm selber liegenden Kräften wird das Getheilte überwunden. Jedesmal wo im Aeusserlichen die organische Form, im Mannichfaltigen die einigende Begrenzung, im Fliessenden und Schwankenden die begriffliche Bestimmtheit zum Durchbruch kommt, da ist ein Schritt zum Guten und Vollkommenen hin geschehen und der Process der Welt seinem Ziele angenähert. Dies

aber geschieht durch die den Dingen eigene Natur, die sie zwingt. Denn ihre Macht ist ihnen vom einigenden Ganzen geliehen. In der Vielheit für sich bestehender und gegen einander ringender Formen vollzieht sich die Bestimmung der Welt.

Die Verschiedenheit der in ausschliessendem Fürsichsein sich behauptenden Formen ist also keine äusserliche, sondern sie betrifft das Wesen. Mit der Grenze zwischen Form und Form sind auch bestimmte Maasse und Grade des Vermögens zu leisten und der Vollkommenheit des Seins gesetzt, Unterschiede der Kraft, die ein Quantitätsverhältnis ergeben. Diese gradweisen Unterschiede der endlichen Formbestimmtheiten unter einander und in Beziehung auf den einheitlichen Zweck der Welt hat man im Sinne, wenn man vom Werthe der Dinge spricht. Selbstverständlich sprechen wir nicht von dem Werthe, den die Menschen nach willkürlichen Gesichtspunkten den Dingen zufällig beilegen, sondern von demjenigen, den die Dinge objectiv haben und der ihnen ihre eigenthümliche Stellung im Ganzen der Welt anweist. Darum muss man den Werth wohl unterscheiden von der Nützlichkeit. Dass eine Sache zu irgend etwas nützlich ist, liegt ganz ausserhalb ihrer und wird ihr nur durch äusserliche Beziehungen angehängt. Der Mensch insbesondere macht sich alles, dessen er habhaft werden kann, zu Nutze für seine Zwecke, die keinesweges nothwendig auch die Zwecke der Welt sind und oftmals denselben gradezu entgegenlaufen. Die besondere Wirksamkeit des Dinges, um einen bestimmten, etwa in die Pläne des Menschen passenden Effect herbeizuführen, ist eine zufällige Eigenschaft des Dinges, die nicht zu seiner wesentlichen Form gehört und mit seiner Stellung in der Reihe der Wesen zunächst gar nichts zu schaffen hat. Bei dem Nutzen wird in der That nur an den mechanischen Zusammenhang gedacht, zu dem die reflectierende Absichtlichkeit des Menschen ganz äusserlich hinzukommt. Man hat sich lange in der Erörterung der Zweckmässigkeit der Dinge auf solche äusseren Nützlichkeiten, auf vereinzelte Erscheinungen, die den unbefangenen Verstand gerade deshalb um so mehr bestechen, weil sie als vereinzelte auffallen, auf Zufälligkeiten der Wirkungsweise, die dem Menschen besonders in seiner sinnlichen Natur erwünscht sind, berufen. Es ist klar, dass auf solche Einzelheiten, auch wenn sie sich häufen, auf solche Zufälligkeiten und Aeusserlichkeiten sich im Ernste kein Beweis gründen kann. Im Gegentheil führt eine solche Betrachtungsweise vom wahren Begriffe des Zweckes, der sich nur auf die wesentliche und immer vorhandene Wirkungsweise, und noch mehr auf die begriffliche Bedeutung und Form der Dinge beziehen kann, so weit wie möglich hinweg. Es ist ein ganz unmögliches Unternehmen, den Zweck in der Welt auf „inductivem“ Wege zu demonstrieren.

Sieht man vom Menschen und seinen zufälligen Absichten ab und hält man sich rein an die Erscheinungen des Naturlebens, so

mag manches merkwürdige Zusammentreffen der verschiedenartigsten Bedingungen für gewisse regelmässige Naturwirkungen mit Recht auffallen; aber auch diese Instanzen sind immer nur vereinzelte Fälle, denen man andere von entgegengesetzter Art in genügender Fülle gegenüberstellen kann, um jene als Ausnahmen zu erweisen. Wenn sich jemand auf solche Fälle beruft, wie z. B. dass die Insecten vermöge ganz besonderer Einrichtungen in ihrem Bau wie in dem der Pflanzen, welche Einrichtungen ganz wie weise Veranstaltungen erscheinen, zur Befruchtung der Blüthen sich geeignet erweisen und dadurch der Erhaltung der Gattung dienen, oder dass durch eine seltsame Verbindung höchst complicierter Umstände, bei deren Herbeiführung fast eine Intelligenz nach Art der menschlichen thätig gewesen zu sein scheint, gewisse Bedingungen für das Thier- und Menschenleben in der Natur überhaupt oder auf dieser bestimmten Stelle der Erdoberfläche verwirklicht sind: so ist dagegen der Einwurf unwiderlegbar, dass an anderen Punkten, wo man der Natur die gleiche Absicht und das gleiche Bedürfnis zuschreiben müsste, solche Vorkehrungen gleichwohl unterblieben sind. Giebt es bewohnbare Länder, so giebt es doch auch Wüsten; werden manche Pflanzen auf sehr künstliche und verwickelte Weise befruchtet, so kommen doch anderswo ebenso viele, ja ganze Arten um, weil die Natur gewissermaassen zu ohnmächtig oder zu dumm ist, um für die Erhaltung die geeigneten Wege einzuschlagen. Auch insbesondere aus dem Organisiertsein überhaupt ist so ohne weiteres ein Beweis nicht zu entnehmen. Das Auge ist sehr gut eingerichtet für das Sehen, aber doch auch wieder in anderem Betracht ein sehr mangelhaftes Instrument mit Fehlern, denen wir Menschen, klüger als die Natur, bei unseren optischen Instrumenten mit Hilfe von Erfahrung und Wissenschaft sehr wohl auszuweichen wissen. Sind im Organismus sehr viele Glieder, deren Sinn und Bedeutung für die Erhaltung des lebendigen Ganzen wir sehr deutlich einzusehen im Stande sind, so sind doch wieder andere, die scheinbar nur die Tücke und Böswilligkeit, oder die Zerstreutheit und Unachtsamkeit der Natur an diese Stelle setzen oder überhaupt zulassen konnte, weil sie gar keinen Dienst für das Ganze zu leisten im Stande sind, und dagegen den Organismus mit sehr handgreiflichen Gefahren und Schädlichkeiten bedrohen. Die Instincte mögen recht nützlich sein; aber sehr oft versagen sie im entscheidenden Augenblick, gerade wo sie am nöthigsten wären, den Dienst, oder sie gefährden geradezu die Erhaltung des Wesens statt sie zu befördern. Ausserdem, was dem Einen nützt, ist offenbar dem Andern schädlich. Der Augenschein vermag nicht zu entscheiden, ob nicht des schon Gebildeten, das zerstört wird, ebensoviel oder mehr ist als dessen was erhalten oder neu gebildet wird. Das Nützlichste ist meistens auch das Schädlichste. Was am vortrefflichsten eingerichtet erscheint, ist auch der Gefahr der Beschädigung und Zerstörung am leichtesten ausge-

setzt oder entzieht anderem so viel von dessen Lebensbedingungen, dass es sich in anderem Betracht auch wieder höchst verderblich und unzweckmässig darstellt. Kurz, wer sich auf Nützlichkeiten und Schädlichkeiten in der Beurtheilung der Dinge einlässt, der wird das Beste und Heiligste in Natur- und Menschenleben, der wird nach seinem Befinden auch Staat und Recht, Ehe und Eigenthum, Religion und Sitte als höchst verwerflich und zweckwidrig bezeichnen dürfen, ohne dass man ihn von seinem Gesichtspunkte aus widerlegen könnte. Und wenn er die ganze vorhandene Welt als die denkbar schlechteste bezeichnet, so muss man ihm auch darin Recht geben. Wer nach Beweisen für die Elendigkeit der Welt sich umthut, der kann gar keinen besseren finden, als dass es in derselben auch „Utilitarier“ und andere Philister giebt.

Die Nützlichkeit ist gar keine Kategorie, die der Lehre vom Zwecke angehört. Aber das ist allerdings zuzugeben, dass die Nutzbarkeit der Dinge durch den Menschen eine Nebenwirkung der in der Welt vorhandenen Zweckmässigkeit ist, und dass es ferner eine der Aufgaben des Menschen ist, behufs seiner Behandlung der Objecte ihre Nutzbarkeit durch Erfahrung und Wissenschaft kennen zu lernen, um für seine höchsten wie für seine niedrigsten Zwecke die geeignetsten Mittel wählen zu können. So bildet er sich und mittelbar das Object und dient den Zwecken der Welt. Der Weg aber zur Erkenntniss der Nützlichkeiten führt durch die Untersuchung der mechanischen Zusammenhänge der Wesen, nicht durch die Teleologie. Man sieht, wie recht diejenigen haben, die die Teleologie als völlig „unfruchtbar“ verwerfen.

Doch kehren wir zum Begriffe des Werthes zurück. Einen Werth als eine ihnen wesentlich einwohnende Qualität haben die Dinge vermöge ihrer Stellung im Ganzen der Welt. Das Bessere ist seinem Begriff nach auch das Werthvollere, weil es die Zwecke der Welt in höherem Grade zu fördern vermag. Das höher Organisierte hat höheren Werth, und auf gleicher Organisationsstufe hat ihn dasjenige, was seinen Begriff treuer ausdrückt und die geschlossenere Form besitzt, also vollkommener ist. Denn das Vollkommenere erspart gewissermaassen dem Ganzen in höherem Maasse die Arbeit des weiteren Organisierens. So reichen die Abstufungen des Werthes vom höchsten bis zum niedrigsten Wesen; aber nichts ist werthlos im Umfange der Welt, und an seiner Bedeutung für das Ganze hat jedes seinen Halt und die Gewähr seines Bestandes. Es giebt in der Welt wohl ein Mehr oder Minder des Werthes, aber weder einen niedrigsten, noch einen höchsten Grad. Nichts ist so unbedeutend, dass es nicht an seiner Stelle dem Ganzen dienend zugleich sich selbst zu vollenden vermöchte.

Aber dabei tritt die Richtung auf das Gute und die auf das Vollkommene in einen gewissen Widerspruch zu einander. Das Gute geht in den Dienst auf, den es dem Ganzen leistet; das Voll-

kommene genügt sich selbst und sucht sich in ausschliessendem Fürsichsein zu behaupten auch gegen den Fortgang der vernünftigen Entwicklung. Darum sucht die Natur dasjenige Wesen, worin Güte und Vollkommenheit eins ist, das sich um so mehr vollendet, je mehr es sein Fürsichsein, seine ausschliessende Selbstigkeit aufgiebt und sich gänzlich an den vernünftigen Process des Universums hingiebt. Dieses Wesen aber liegt gänzlich ausserhalb der Grenzen der objectiven Welt. Denn um sein Selbst aufgeben zu können, nicht blos durch den Weltprocess als eine ihm fremde Macht aus seinem Selbst herausgehoben zu werden, muss es dies Selbst völlig für sich gemacht haben und in reinem In-sich-sein bestehen, muss es ferner dem Princip nach unendlich, ein über die Endlichkeit und Bestimmtheit hinausgehobenes Wesen und von dem Process der Welt und dem Zwange der mechanischen Kräfte schlechthin unabhängig sein. Diese Bestimmungen sind erst im Subjecte gegeben; denn das Wesen desselben ist die Freiheit. Vermöge der Freiheit des Subjectes also vollendet sich der Process des Zweckes über die Grenzen des objectiven Daseins der Welt hinaus im geistig-leiblichen Universum.

3. Den Ausgangspunkt für den Process des Zweckes bildete die reine Aeusserlichkeit und das mechanische Geschehen, das dem Zwecke nur erst als etwas fremdartiges und ohne innere Uebereinstimmung mit dessen Natur nur gezwungen diente. In stufenweisem Fortschritt wächst von da an die organische Gestalt heran mit dem innerlichen Gesetze der Bildung als eine wahre Einheit des Vielen, als eine herrschende Form, und als solche wohl dem Zwecke verwandt, aber noch nicht Zweck für sich, eine Einheit, die noch nach aussen auf Vereinigung des Vielen, und nicht nach innen auf sich als Einheit selbst gekehrt ist. Auf dem Höhenpunkte der Organisation aber wird die organische Gestalt zum Träger eines weit über sie hinausgreifenden Princips. Inmitten der Welt selber erscheint in körperlicher Gestalt stolz das Haupt erhebend als Krone und Gipfel alles Organischen der für sich gewordene Geist und in ihm die gesammte Welt in ihre Einheit zusammengefasst und zu höherer Daseinform gesteigert. In dem geistigen Wesen des Menschen erst wird der Sinn der ganzen Bewegung klar, die so weit und bis zum Menschen hin geführt hat.

Gleich die erste Form, welche eine innerlich gestaltende Einheit für eine Vielheit von Elementen abgiebt, ist ein erster Ansatz zum Selbst. Gleich beim ersten Schritt zu einem innerlichen Gesetze der Bildung wird die blinde mechanische Nothwendigkeit des Causalzusammenhanges idealisiert, zum Mittel des Begriffes herabgesetzt und das Wesen seiner äusserlichen Gebundenheit enthoben. In dem innerlichen Bilden aus dem eigenen Princip des Wesens heraus geht die erste Ahnung der Freiheit auf. Fortschreitendes Vermögen sich nach dem Maasse der eigenen, inneren Formanlage innerlich zu bilden ist fortschreitende Befreiung. So viel also als die Form den

Mechanismus durchdrungen und seine Alleinherrschaft im Wege der höher und höher steigenden Organisation zurückgedrängt hat, so viel ist die Welt der Freiheit entgegengereift. Die Stufen der Belebtheit sind auch Stufen der Freiheit. Frei ist in diesem Sinne das in relativer Ganzheit für sich bestehende und aus eigener innerer Kraft und Anlage sich in sich zur Vollkommenheit bildende Wesen.

Aber die Welt ist nicht die Stätte der wahren Freiheit. So lange noch die Verflochtenheit mit der Aeusserlichkeit und mit der Nothwendigkeit des mechanischen Processes eine unauflösbare ist, so lange bleibt das Wesen, auch das höchstorganisierte, seinem Begriffe unangemessen und die Freiheit nur eine theilweise Idealisierung des äusseren Geschehens. Der Zweck aber bedarf des wahrhaft freien Organs von unendlichem Werthe, desjenigen Organs, das die Natürlichkeit und Aeusserlichkeit als Bestimmungsgrund seines Bildens für sich schlechthin aufzuheben vermag, das in gesammelter Einheit aller seiner Bestimmungen zu einer feinsten und unterschiedlosesten Spitze die Gesammtkraft seines Wesens aus der äusserlichen Verwicklung befreit und mit eben dieser Einheit sein inneres Bilden schlechthin beherrscht, indem es freithätig sich auf sich selbst bezieht. Diese Freiheit ist erst im Subjecte gegeben. Aber sie ist auch hier nur als Anlage und Möglichkeit gegeben; sie soll erst realisiert werden durch die Negation der Natürlichkeit, von der das Wesen seinen Ausgang nimmt. Die Freiheit des Subjects ist der Process seiner Selbstbefreiung. Auf der Grundlage des vollendeten Naturorganismus bildet sich das geistige Princip der Freiheit heraus. Da wo das Wesen in vollkommen für sich seiender ausschliessender Individualität sein inneres Bilden aus selbstthätiger Kraft mit dem Lichte seines über alle Natürlichkeit in reine Vernünftigkeit sich erhebenden Wissens von sich und dem Object durchleuchtet, da ist die Freiheit in ihrer Wahrheit und Vollendung als Princip gesetzt.

Dieses freie Insichselbstsein und Sich - für - sich - bilden ist das unterscheidende Kennzeichen des Geistes. Darum hat der Geist sein reales Dasein als ein Reich von Individualgeistern. Der Individualgeist steht noch innerhalb der Grenzen der Vielheit, der Getheiltheit und Mannichfaltigkeit, und insofern ist er noch beschränkt und unfrei. Das ist der Ausgangspunkt seiner Entwicklung. Die Natur führt nicht blos bis zu ihm heran, sondern sie dringt auch noch in ihn hinein; sie erscheint an ihm als Aeusserlichkeit und Vielheit, als mechanische Nothwendigkeit und blinder Process, und sie verharrt, wo sie nicht durch die Freiheit, die sein Wesen ist, aufgehoben wird. Aber mit dem beseelten Leibe mitten in der Natürlichkeit stehend, ist der Geist doch zugleich schlechthin der Natur als zwingender Macht enthoben und an sich frei. Es ist an ihm, sich völlig zu befreien und die Freiheit selbst zu sein, und das ist ihm mitgegeben als die absolute Anforderung, als das Sollen, d. h. als die zu weiterer Entwicklung bestimmte Anlage, die sich in der

für sich seienden Einheit des Wesens als das Wissen um das Wesen und als der Trieb zur Vollendung reflectiert.

Vermöge seiner Freiheit ist der in idividueller Form daseiende Geist das absolute Organ des Universums. Denn er kann und soll aus dem Zwange der Natürlichkeit sich schlechthin lösend die Zwecke des Universums zu seinen eigenen machen und als Form der Formen die Arbeit des Organisierens, der Aufhebung des blossen Stoffes, der Rückführung der Vielheit in die Einheit mit einer allem anderen unendlich überlegenen Macht fördern und beschleunigen, ein nicht mehr blindes, sondern wissendes Organ, und deshalb von schlechthin unvergleichlichem Werthe für den Zusammenhang des Ganzen, die Spitze alles Gestalteten, die in sich vollkommene Gestalt selber. In der Innerlichkeit, im Wissen und Wollen des Individualgeistes ist der Zweck, der das Universum beseelt, zur Person geworden. Denn eben dies nennen wir Person, den daseienden Zweck selber in der Form des für sich seienden Begriffs, welcher mit den Organen seiner Verwirklichung ausgerüstet ist. So ist denn der Process der Entwicklung aus der Aeusserlichkeit des Mechanismus heraus zu freier Innerlichkeit ein Process der Personwerdung, wie er werdendes Leben, Selbst, Freiheit ist.

Die Entwicklung der menschlichen Anlage geht auf die freie und selbstthätige Uebereinstimmung des geistigen Individuums mit den Zwecken des Universums als auf ihr Ziel. Dies, dass der Mensch mit Willen und Wissen sich und alle seine Organe in den Dienst des absoluten Processes stellt, das ist seine Sittlichkeit, und damit realisiert er an sich das Gute und das Vollkommene in der adäquatesten Form. Weil aber die individuelle Anlage in diesem Processe die positive Bedeutung hat, nicht blos das durch die Entwicklung Aufzuhebende, sondern auch selbst der Träger der Vollkommenheit zu sein, so liegt in der Sittlichkeit die doppelte Richtung: erstens dass das Individuum als Organ des absoluten Processes sich in seiner Individualität und für sich seienden Bestimmtheit vollende, und zweitens dass es sich völlig an den Zweck der Zwecke hingebe und denselben als die Substanz seiner Eigenheit in sich aufnehme, und diese beiden Richtungen fallen in einander. Denn die Individualität ist niemals leere Willkür eines blos äusserlichen Gesetztseins, sondern sie ist an sich schon der Niederschlag aller früheren Production des Zweckes in der äusserlichen Welt wie im geistigen Universum, und der Zweck der Zwecke andererseits tritt an das Individuum heran nicht als abstracte Anforderung, sondern als reale Macht objectiv daseiender Gestalten, die sich im geschichtlichen Process als das Product der Arbeit aller früheren Geschlechter gebildet haben, als Staat, Familie, Kirche u. s. w. So begegnet sich in beiden Richtungen eine Fülle concreter Bestimmungen, die vermöge des gleichen Princips auf einander bezogen sind; nicht die leere Allgemeinheit der Vernichtung des Selbstes, sondern die

Aufhebung desselben als blos natürlichen, und die Erfüllung mit concretem und objectivem Gehalte ist die bestimmte sittliche Aufgabe.

Sittlichkeit ist mithin offenbar nicht eine gewisse Art des Handelns, sondern eine Art des Seins, die höchste und in sich vollendete Form, das entwickelte Lebensprincip der geistigen Individualität. Indem an der Natürlichkeit die Form des äusserlichen Gegebenseins aufgehoben wird, wird sie doch zugleich in ihrem positiven Gehalte als Organ des Zweckes selber bewahrt und verklärt. Damit kehrt der Zweck aus seiner Veräusserlichung in höchster Form in sich selbst zurück; er hat sein schlechthin adäquates Organ gefunden in der realisierten Freiheit. Im Menschen vollzieht sich in normaler Entwicklung die höchste Einigung von Subject und Object. In seiner Versittlichung vollendet sich und verklärt sich die Welt, setzt sich der Geist in seinem vollen und reinen Begriffe, schliesst sich das letzte Ziel und der erste Ursprung aller Entwicklung in eins zusammen. Um der Sittlichkeit willen ist das Universum und sein Process gesetzt; denn in ihr ist der Zweck realisiert und die Vielheit schlechthin in die Einheit zurückgeflossen.

Wir haben in einfachen Umrissen den Weg des Zweckes zu verfolgen gesucht von da an, wo er sich zuerst der Aeusserlichkeit einprägt, bis dahin, wo die Aeusserlichkeit völlig bewältigt das Organ des freien Subjectes wird, das den absoluten Zweck zu dem seinigen macht und die Welt in ihre ursprüngliche Einheit zurückführt. Es bliebe die weitere Aufgabe, diese oberste Einheit, die der absolute Zweck selbst ist, in ihrem in sich seienden Wesen und in dem Process ihres Herausgehens aus sich und Wiedereingehens in sich zu begreifen. So erst würden wir im Stande sein, den Zweck, den wir bisher wesentlich nur seiner Form nach betrachtet haben, seinem Inhalte nach zu erfassen. Die Behandlung dieser Aufgabe bleibt einer weiteren Untersuchung vorbehalten. Für jetzt bemerke ich nur ausdrücklich, dass die vorgetragenen Erörterungen keineswegs dem Gegenstande zu genügen, sondern denselben nur von einer Seite darzustellen bestimmt sind. Das letzte Wort über den Gegenstand zu sprechen, war nicht die Absicht. Die hier vorgetragene Anschauung der Welt und des Menschen bedarf der wesentlichen Ergänzung, die in der Betrachtung des Weges von der Einheit in die Vielheit zu finden sein wird.

Wer nach dem Beweis für das Vorgetragene fragt, dem antworten wir: der Beweis kann nur darin bestehen, dass jeder gezwungen ist, die Reihe der von mir behandelten Begriffe ungefähr in eben demselben Zusammenhange auseinander zu entwickeln, wie es im Vorhergehenden versucht worden ist. Denn das ist die einzig mögliche Form des Beweises auf jedem Gebiete.

Auch dass das Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff in diesem bestimmten Verhältnis zusammengesetzt ist, lässt sich nur dadurch beweisen, dass man die Andern zu der Anerkennung zwingt, dass die Reihenfolge der Begriffe, die zu jener Annahme geführt hat, in sich nothwendig und unvermeidlich ist. In der aufgezeigten Nothwendigkeit des consequenten Denkens liegt überall und ausschliesslich die Kraft, sich und Anderen eine feste Ueberzeugung zu vermitteln; dazu aber gehört auf jedem Gebiete der Untersuchung der Entschluss, gegen den blossen Sinnenschein und die unbegründete Meinung sich argwöhnisch zu verhalten und ein volles Vertrauen nur dem Gedanken selber zu schenken.

An diesen Vortrag knüpfte sich eine Diskussion, deren wesentlicher Inhalt folgender war.

Herr v. Kirchmann entgegnete: *) Für mich, der ich auf dem Prinzip des Realismus stehe, wie ich dasselbe früher in der Gesellschaft dargelegt habe, ist es sehr schwer gewesen, dem Vortrag des geehrten Redners zu folgen. Nicht, weil er unverständlich gewesen wäre, sondern weil er überall die Grundgesetze des Realismus verletzt. Anstatt die Hauptbegriffe seines Vortrags aus einer Zergliederung der ihnen unterliegenden einzelnen Gegenstände und Vorgänge abzuleiten, anstatt die wichtigsten Grundsätze, auf welche der Redner seine Beweise stützt, aus der Beobachtung mittelst einer vorsichtigen und umsichtigen Induktion herauszuziehen, werden diese Begriffe und Grundsätze gleichsam aus der Pistole geschossen; der Redner führt sie als unzweifelhafte ohne Weiteres ein und seine Thätigkeit beschränkt sich darauf, aus diesem Material sein Gebäude aufzuführen. Dabei nimmt er auch nicht Anstand, seine aufgestellten Begriffe zu modifiziren, je nachdem es der Fortgang der Sache erfordert und doch dann wieder auf den ursprünglichen Sinn derselben zurückzugehen.

Diese Methode erinnert sehr an Hegel, obgleich ich gern anerkenne, dass der Redner sie weit maassvoller geübt hat und dem gesunden Menschenverstand nicht geradezu ins Gesicht schlägt. Insbesondere ist mit Dank anzuerkennen, dass der Redner bemüht gewesen ist, sein Thema auch zu beweisen. Freilich ist auch seine Ansicht über die Natur des Beweises von der seit Aristoteles herrschenden sehr verschieden; indess bin ich doch, selbst wenn diese Differenz nicht bestände, weit entfernt den Redner in seinen Hauptresultaten widerlegen zu wollen. Da diese Resultate, gleich

*) Die in der hier folgenden Entgegnung eingeklammerten Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen des Vortrags und sind bei dem Druck hinzugefügt worden, um den Leser, welcher den Vortrag nicht gehört hat, leichter auf die betreffende Stelle, um die es sich handelt, hinzuweisen.

den Dogmen der Religionen, in einem Gebiete liegen, wohin die Beobachtung und Induktion nicht reicht, so würde der Realismus sich selbst widersprechen, wenn er hier einen Gegenbeweis unternehmen wollte. Es kann sich deshalb für mich nur darum handeln, die Methode der von dem Redner eingehaltenen Darstellung und Begründung seiner Ansichten zu prüfen, wobei die Möglichkeit, dass jenes vom Verfasser so schön und anziehend aufgeführte Weltgebäude wirklich existirt, nicht bestritten werden soll, da die Erkenntniss des Menschen nach der Ansicht des Realismus, wie ja auch Kant in seinem Hauptwerke anerkennt, über die Erfahrung nicht hinaus kann und die Benutzung der Beziehungsbegriffe darüber hinaus nur ein dialektisches Spiel des Denkens bleibt.

Der Redner meint, auch die Anhänger einer mechanischen Weltansicht wären durch ihre eigenen Prinzipien genöthigt, seinen idealistischen Weiterbau anzuerkennen; allein vielleicht können sie den Redner mit mehr Recht entgegnen, dass überall da, wo er über den Mechanismus hinaus geht, er dies nur durch Benutzung von Begriffen und Grundsätzen vermag, welche näher besehen sich als blose Bastarde der realistischen Methode darlegen lassen, die aus einer voreiligen und wenig umsichtigen Induktion entsprungen, nur deshalb imponiren, weil sie mit grosser Emphase als die höchste Wahrheit verkündet werden und dabei den Wünschen und Gefühlen eines idealistisch angelegten Forschers jene Befriedigung gewähren, die er, gleich dem Poeten, in einer trockenen Auffassung der Wirklichkeit nicht finden kann.

Es ist unmöglich hier dem Vortrage in allen Einzelnheiten zu folgen; ich muss mich auf das Wichtigste beschränken. Der Redner hat gesagt: Er denke bei dem Begriffe des Zweckes gar nicht an die Absicht eines wissenden und wollenden Wesens. Der Zweck sei nicht etwas Vorhergewusstes und Vorhergewolltes, sondern „ein „ideell, d. h. als objektiver Begriff vorher Existirendes.“ (7). Später wird indess anerkannt, „dass das mechanische Geschehen in der „Mitte zwischen Anfang und Ende liege (10), von denen jener den „Zweck in bloser Idealität und dieses ihn als realisirten enthalten; „der Zweck ist, sagt der Redner (11), freilich das Vorausgegebene, „aber nicht blos dieses, sondern auch das am Schlusse sich Wieder„herstellende und alle Stadien des Prozesses durchdringende (11). „Der Zweck setzt ein Sollen und hat ein Streben nach einem „Ziele (11). Die Zwecke erweisen sich damit als die Macht in „allem Dasein und Geschehen (12), diese Zwecke und ihre Einheit „führen zur Annahme einer ganz objektiven Weltvernunft (14). „Die Vernunft durchdringt die Welt als zweckthätiger Prozess“ (15).

Damit ist doch offenbar der von dem Redner im Anfang gesetzte Begriff des Zweckes wieder zu dem zurückgeführt, wie er im gewöhnlichen Vorstellen besteht. Der Zweck zerfällt auch bei ihm in einen ideellen und in einen realisirten; jener geht voraus und

es besteht eine Macht, welche den Mechanismus als Mittel braucht, um diesen zunächst blos ideellen (gedachten) Zweck zu realisiren (verwirklichen). Dies sind genau die Bestimmungen, welche der Zweck auch in seinem gewöhnlichen Begriff enthält und gerade diese Bestimmungen sind es, welche der Realismus, wenn sie vom Denken, Wollen und Handeln des Menschen auf das Universum übertragen werden, nicht anerkennen kann, weil ihm dafür keine Beweise gebracht werden können. Die constanten Formen, die Arten, die elementaren Stoffe und ihre constante Wirkungsweise sind dafür keine Beweise, weil, selbst wenn man die Arten als constant zugiebt, die regelmässige Wiederkehr gewisser Bildungen sich leicht aus der Gleichheit der gleich-combinirten wirkenden Ursachen, welche in den Eltern oder Keimen gegeben sind, auch auf mechanische Weise erklären lässt. Wenn diese Erklärung zur Zeit von der Wissenschaft noch nicht vollständig gegeben werden kann, so ist doch der Weg dazu eröffnet und es liegt kein Grund vor, diese constanten Formen zunächst als ein ideelles Prius zu setzen, was sich dann durch seine oder des Universums Macht realisirt. Ich kann nur wiederholen, dass die Uebertragung des Zweckes von der menschlichen Thätigkeit auf die Natur durch eine Täuschung entsteht, die dadurch veranlasst wird, dass man das Geschehen in der Welt nach rückwärts, statt nach vorwärts betrachtet. Wenn eine Anzahl von Elementen mit constanten, regelmässig wirkenden Kräften gesetzt wird, so müssen die daraus hervorgehenden Produkte diesen Elementen und deren Kräften entsprechen, denn sie sind nur das Resultat ihrer combinirten Wirkungen. Kann nun ein solches Produkt eine Zeit lang bestehn und mit Hülfe der in ihm vereinigten Kräfte solcher Elemente sich erhalten, so erscheint ein solches Produkt dem Betrachter zweckmässig eingerichtet, weil es sich durch die in ihm enthaltene Verbindung seiner Elemente und Kräfte gegen die von Aussen auf ihn eindringenden zerstörenden Mächte eine Zeit lang zu erhalten und durch seine eigene Kraft jenen zu widerstehen vermag. Allein es liegt darin nicht der mindeste Grund, diese zweckmässige Bildung schon vor ihrer Verwirklichung als ein zweckmässig gedachtes oder ideales Prius zu setzen und jene wirkenden Ursachen nur als die Mittel zu nehmen, welche von der Macht des ideellen Zweckes geleitet, blos der Verwirklichung desselben dienen. So könnte man ja den Organismus des Menschen als einen solchen ideellen Zweck aufstellen, weil er gerade so eingerichtet ist, dass er in der Mischung der Luft, wie sie jetzt ist, $^1/_5$ Sauerstoff und $^4/_5$ Stickstoff, bestehen und zur Entwicklung gelangen kann. Aber liegt es, namentlich nach den Aufschlüssen der Geologie, nicht viel näher anzunehmen, dass der Körper des Menschen aus elementaren Stoffen und Kräften nur deshalb dieser Luftmischung entsprechend sich hat bilden können,

weil diese Mischung eben nur einen solchen Organismus gestattete? Hätte die Atmosphäre eine andere Mischung gehabt, so würde eben der Organismus des Menschen nicht haben entstehen können. Die Wirkungen sind nicht zweckmässig, weil sie vor der Thätigkeit der Ursachen schon vorher als ein ideelles Prius bestanden, sondern weil es in der Causalität liegt, dass keine anderen Wirkungen eintreten können, als die welche den Ursachen entsprechen. Die Anziehung der Erde in der Form der Schwere ist nicht deshalb als Mittel da, damit die Menschen feste Wohngebäude aufrichten können, sondern weil die Schwere als Kraft besteht, können auch feste Wohnungen entstehen und sich erhalten. Als die Luft in den früheren Entwicklungsperioden noch viel stärker, wie jetzt, mit Kohlensäure gemischt war, haben sich, wie wir aus den Versteinerungen sehen, keine Organismen, wie der menschliche, gebildet, sondern kohlenstoffreiche Pflanzen von ungeheurer Grösse und Ueppigkeit. Auch hier waren diese Pflanzen kein ideelles Prius, sondern die einfache combinirte Wirkung der damals wirkenden Elemente; und so sehen wir überall, dass diese zu einer bestimmten Zeit bestehenden Formen sich den elementaren Kräften ihrer Zeit anpassen und ihnen entsprechen, nicht weil diese zweckmässigen Formen schon vorher ideal bestanden haben, sondern weil diese Zweckmässigkeit schon in dem Begriff der Causalität liegt, indem bei einer Summe von wirkenden Ursachen nur jene aus deren Combination hervorgehenden Wirkungen sich erhalten können, welche in ihren Elementen die genügende Widerstandskraft gegen die sie bedrohenden Kräfte neben ihnen überkommen haben.

Allerdings ist die Aufgabe, dergleichen combinirte Vorlagen vieler elementaren Ursachen, namentlich wie sie in den Organismen auftreten, aus deren Elementen und den einfachen Kräften abzuleiten, schwer und die Wissenschaften haben erst in der neuern Zeit diesen Weg betreten. Noch bewegt man sich hier erst in den Grundgedanken; aber diese Schwierigkeit erklärt es auch, weshalb die Zwecktheorie als die viel leichtere und bequemere noch so manche Anhänger findet. Die teleologische Auffassung der Welt ist nicht die höhere und wissenschaftlichere Auffassung der Welt, sondern die niedrigste, mit welcher die Menschen in ihrer rohen Ursprünglichkeit angefangen haben. Weil sie jene combinirte Causalität vieler Ursachen noch nicht fassen und verfolgen konnten, griffen sie nach dem Zweckbegriff, als dem ihnen viel näher liegenden; sie hatten in sich selbst das fertige Beispiel dazu; sie sahen wie ihre Hütte dadurch zweckmässig zu Stande gekommen war, dass sie das Werk vorher bedacht und überlegt und dann mittelst ihrer Hände die Mittel zu deren Herstellung herbeigeschafft hatten; was war daher in jenen Zeiten, wo die Phantasie noch nicht in der Zucht des strengen Denkens sich befand, natürlicher, als ein Wesen sich zu erdenken,

welches die Welt und ihre zweckmässigen Organismen ebenso überlegt und ideell vorgestellt und dann durch seine Macht verwirklicht habe, wie es von ihnen mit der Hütte geschehen war.

Die Zwecktheorie hat deshalb zunächst gar keinen Grund verächtlich auf die reine Causaltheorie herabzublicken; vielmehr erscheint jene, wie ja alle Religionen beweisen, als die rohste und nächste Auffassung des zum Denken überhaupt sich erhebenden Menschen. Auch die Wissenschaften haben alle mit teleologischen Auffassungen begonnen und ihr Fortschritt besteht überall in der Beseitigung dieser Auffassungen und der Substitution der reinen Causalität. Verfolgt man die Geschichte der Wissenschaften, so zeigt sich auch hier ihr Fortschritt, ihre Sicherheit wesentlich in der Beseitigung aller teleologischen Auffassungen. Die Ideen Plato's haben den εἴδη des Aristoteles, den in den Dingen enthaltenen Artbegriffen, weichen müssen; die *qualitates occultae* der Scholastiker, aus denen die sichtbaren, realen Eigenschaften der Dinge abgeleitet wurden, die *essentia* des Spinoza, im Gegensatz zur *existentia,* die Lebenskraft, die alles das im Organismus besorgt, was man aus einfachen Kräften nicht zu erklären vermochte, haben eine nach der andern den Begriffen der modernen Wissenschaft weichen müssen und die ungeheuren Fortschritte, welche die Menschheit in ihrem Wissen und Dasein der modernen Naturwissenschaft verdankt, beruhen lediglich auf der Beseitigung jener falschen teleologischen Begriffe, womit man sich die Beobachtung und die Mühe einer strengen und vorsichtigen Induktion erspaarte. Jene *essentia,* jene Lebenskraft sind genau das, was der Redner mit seinen constanten Formen und idealen Zwecken bezeichnet; sie sind ebenso ein Ideelles, was den Inhalt des Seienden bereits vollständig als einen gedachten in sich enthält und denselben durch seine Macht zur Realität umsetzt. Dass eine solche Methode der Tod der Wissenschaften ist und allen Fortschritt lahm legt, bezeugt nicht nur die Geschichte, sondern folgt auch aus der Natur dieser Methode. Ihr ideeller Zweck ist nehmlich zunächst ein durchaus hohler Begriff, ein blosser Beziehungsbegriff; man kann ihn nur mit einem Inhalt erfüllen, indem man die Erfahrung zu Hülfe nimmt, dort die Thatsachen, als angeblich realisirte Zwecke, beobachtet und nun erst zu jenem ideellen Zweck zurückkehrend, denselben mit diesem aus der Erfahrung entlehnten Inhalt in der Form eines ideellen ausfüllt. Die Anhänger der Zwecktheorie gleichen daher einem Maler, der von einem lebenden Menschen ein gutes, vielleicht ein wenig idealisirtes Portrait fertigt und nun behauptet, dieses Portrait sei vielmehr das Prius, und jener Mensch sei nur die Verwirklichung desselben.

Die Zwecktheorie thut also nichts, als das real Vorhandene in ein Gedachtes umzuwandeln. Indem sie dann dieses als das Prius und als das Wirksame setzt, glaubt sie alle Schwierigkeit in der Erkenntniss der Welt überwunden zu haben, während sie doch in

Wahrheit, wie jener Maler, nur eine ideelle Copie schafft, in der alle Räthsel ebenso ungelöst bleiben, wie in der Wirklichkeit. Es ist dies derselbe Vorwurf, der auch E. v. Hartmann trifft; auch dieser glaubt alle Räthsel der Welt gelöst zu haben, wenn er dieselbe in eine reale und eine ideelle (unbewusste) spaltet und jene nur für die Verwirklichung dieser erklärt, indem in jener schon alles zeitlos so ineinander liegt, wie es in der Verwirklichung sich zeitlich auseinanderzieht. — Der unbewusste Geist in jener mag vielleicht die Bande und die Gesetze und Elemente kennen, welche diese ideelle Welt erfüllen und zu einer zweckmässigen und vernünftigen machen, allein für den Menschen und seine Erkenntniss ist mit dieser blossen Umwandlung eines Realen in ein Ideales auch nicht das Mindeste an Erkenntniss gewonnen; die Räthsel über den Bau der Organe, über die Gestaltung der Glieder, über die Vertheilung der Farben bleiben ihm bei Betrachtung des Portraits ebenso ungelöst, wie bei Betrachtung des Originals; ja der Anhänger der Zwecktheorie ist noch schlimmer daran, weil er das ideelle Object nicht einmal unmittelbar selber betrachten kann, sondern seinen Inhalt erst aus der realen Welt entnehmen und dann in jenes übertragen muss. Daher hat auch E. v. Hartmann nicht vermocht, neue Elemente und Gesetze zu entdecken, welche die complicirten Vorgänge innerhalb der Organismen erst wahrhaft erklären, wie es z. B. von Liebig mit der thierischen Wärme geschehen ist; überall, wo die beobachtende Wissenschaft den Zusammenhang und das Räthsel wie z. B. bei den Instinkten bis jetzt noch nicht hat lösen können, bleibt sein monotones Auskunftsmittel: „das thut das Unbewusste.“ Allein worauf es uns ankommt, ist, dass auch wir es thun können, oder wenigstens die elementaren Kräfte kennen lernen, welche den Vorgang zu einem physischen oder chemischen machen und es uns damit ermöglichen, durch Einschiebung anderer Elemente und Kräfte auf den Process einzuwirken.

Der Redner wird entgegnen, dass er den mechanischen Vorgang ja gar nicht leugne, aber er sei nur Mittel im Dienste des Zweckes. Damit sind wir aber für unser Erkennen und unsre Macht über die Natur nicht einen Schritt weiter; immer bleibt auch bei dieser Zwecktheorie die Hauptsache den Vorgang innerhalb dieser mechanischen Vermittlung zu erkennen; denn der ideelle Zweck ist nur das antizipirte Resultat, während uns daran liegt die mechanische Vermittlung genau zu kennen, weil wir erst dadurch in den Stand kommen, auch das Resultat nach unsern Interessen zu modifiziren, wie ja davon die Beispiele in der Züchtung der Culturpflanzen und der Hausthiere vor Augen liegen.

Liegt die ganze Vermittlung zwischen dem ideellen und realen Zweck innerhalb des Mechanischen, so bleibt für den ideellen Zweck das leere Zusehen; selbst eine Leitung des Mechanischen durch ihn, ein Eingreifen seinerseits, damit die Realisation nicht verunglücke,

kann ihm dann nicht zukommen, denn dann wäre die Vermittlung nicht mehr mechanisch; will aber der Redner doch eine eigne Macht des Zweckes zulassen, so sind wir innerhalb des Gebiets der Wunder, wo eine über den natürlichen Kräften stehende Macht in den reinen Causalnexus eingreift, und damit am Ende der Erkenntniss. Allerdings sagt der Redner (13) „die Macht der Zwecke ist nicht nach „Art blosser Kräfte zu denken, sie ist zugleich die eigne innere „Natur aller Elemente des Werdens und deshalb ist die Wirkungs-„weise dieser Elemente und die Macht der Zwecke eines und das-„selbe.“ Allein wenn die Vermittlung zwischen idealem und realem Zweck nach dem Redner nur durch den Mechanismus erfolgt, so fiele ja damit die Macht des Zweckes selbst innerhalb des Mechanismus und wäre selbst nur eine mechanische. Soll der ideelle Zweck sich in seiner Realisation erhalten, so muss er auch eine Macht über das Mechanische haben, sonst wäre seine Macht nur eine unnütze Verdoppelung der mechanischen. Welcher Art ist nun diese Macht des ideellen Zweckes? Wie kann überhaupt ein blos Ideelles eine Macht, d. h. doch ein Reales, an sich haben. Hier trifft der Redner auf dieselbe Schwierigkeit die schon Schelling in seiner spätern Zeit gefühlt hat und weshalb er sich von Hegel abgewendet und dessen Philosophie die negative genannt hat, indem er nehmlich erkannte, dass aus dem Wissen niemals ein Uebergang zum Sein durch jenes gewonnen werden kann. Dieselbe Schwierigkeit hat Schopenhauer bestimmt, den Willen als das Reale, der Vorstellung als dem Ideellen beizugesellen, und ebenso hat deshalb v. Hartmann seinem Unbewussten noch einen Willen beigegeben. Alle haben erkannt, dass das Wissen durch sich selbst nicht zur Realisation seines Gewussten kommen kann und deshalb noch eine zweite Potenz nöthig ist, die dies vollzieht. Dem Redner erscheint indess diese besondere Potenz ganz überflüssig; sein Zweck ist selbst die Macht. Allerdings kann dies, wie vieles Andere leicht behauptet werden; allein wenn so bedeutende Männer, wie die Genannten, dem entgegentreten, so hätte dieser Punkt mindestens eine nähere Begründung verdient. Es mag dies als ein Beispiel dienen, wie leicht man innerhalb des Idealismus, wenn man sich von den Banden der herben Wirklichkeit los gemacht hat, mit allen Schwierigkeiten fertig wird; der ideelle Zweck ist ja nicht wahrnehmbar, er kann sich nicht wehren, und der Philosoph hat somit freies Spiel, denselben mit allem Möglichen auszustatten, wie er es zu seinen Deduktionen gerade braucht.

Der Redner sagt (3): „Der Mechanismus kommt in letzter In-„stanz bei Bewegungen und materiellen Theilen an, als dem letzten „Grunde für Alles. Dies ist ein blosses Faktum; dabei sich zu be-„ruhigen, hiesse auf ein wissenschaftliches Verfahren im Prinzip „verzichten; es muss also für diese letzten Elemente ein Grund an-„gegeben werden, weshalb sie sind, und dieser Grund kann nicht

„wieder ein mechanischer sein.“ Man kann hier zugeben, dass die Causalität in sich keine Grenze hat, allein man kann zunächst einwenden, dass ja die Causalität als ein allgemeines, für Alles geltendes Gesetz nur eine Behauptung ist. Die Naturwissenschaft legt sich zwar bei ihrer Forschung mit Recht diesen Zügel an, aber die Allgemeingültigkeit desselben bleibt für die Philosophie trotz Leibniz noch zu erweisen. Aber abgesehen davon, was bietet nun der Redner zur Beseitigung dieses angeblichen Mangels als Letztes? Den ideellen Zweck mit seiner Macht. Allein ist dieser Zweck nicht eine blosse Recapitulation dessen, was die reale Welt ist? Der Inhalt in beiden ist ja derselbe; ihr Unterschied liegt nur in der Form, dort ist er in der Form des Denkens oder Wissens, hier in der Form des Seins. Wenn nun in der realen Welt die Ursachen rückwärts kein Ende haben, so können sie in der ideellen Welt doch auch kein Ende haben. Sie sind hier allerdings nur als constante Formen und damit wird der Redner diesem Einwurf vielleicht begegnen; allein in dem letzten Theile des Vortrags ist auch die stete Vervollkommnung dieser Formen zugelassen und damit auch das Endlose in den ideellen Zweck eingeführt; man kommt also auch innerhalb des ideellen Zweckes nicht aus dieser Entwicklung heraus und deshalb geräth auch der Inhalt desselben ebenso in den ***processus in infinitum,*** wie die Causalität. Endlich, wenn der Redner für alles einen Grund verlangt und darin das Kennzeichen des wissenschaftlichen Verfahrens findet, so muss man doch auch einen Grund für den ideellen Zweck verlangen. Er wird ja von dem Redner auch als ein Seiendes, Machthabendes hingestellt, weshalb sollte also er allein das Privilegium haben, keinen Grund zu brauchen. Die ideellen Zwecke sind ja nur relativ erste, nehmlich in Bezug auf ihren realisirten Inhalt; allein an sich sind sie im Sinne des Redners ein Seiendes wie jedes Andere und brauchen deshalb einen Grund, wenn ein solcher durchaus zum wissenschaftlichen Verfahren gehören soll. So zeigt sich dass der ideelle Zweck des Redners den Knoten nicht löst, sondern zerhaut. Es ist, wie mit dem Begriff Gottes bei dem kosmologischen Beweise; weil die Reihe der Ursachen für die Welt ohne Ende sein würde und dies das Dasein derselben gefährden würde, so postulirt man einen Gott, d. h. eine letzte Ursache, was weiter nichts sagt, als: hier soll die Causalität nicht mehr gelten. Wenn dies nun bei dem Gotte und ebenso bei dem ideellen Zwecke des Redners geschieht, weshalb sollte es da nicht auch bei den Atomen und elementaren Kräften der Causalität zulässig sein? Die Form des Wissens hat doch hier keinen höhern Anspruch darauf, als die Form des Seins.

Weiter wirft der Redner dem Mechanismus vor, „dass er die „Erscheinungen nur äusserlich betrachte; (3) das Gebiet des „geistigen Daseins ignorire er; selbst innerhalb seines Aeusserlichen „stelle er als Seiendes ein Nichtwahrnehmbares und das Wahrnehm-

„bare als das Nichtseiende hin. Auch deshalb müsse der Zweck er-„gänzend hinzutreten.“ Allein das Erstere ist unrichtig; die neuere Psychologie behandelt die Erscheinungen des Seelenlebens nach derselben Methode, wie die Erscheinungen der Natur und diese Methode hat bereits auf vielen Gebieten, wie denen des Gedächtnisses, der Gedankenverbindung, des Träumens, der Abhängigkeit des Geistigen vom Leiblichen und umgekehrt zu sehr werthvollen Entdeckungen geführt. Soll aber mit jenen Worten die materialistische Auffassung gemeint sein, welche das Geistige nur als ein Körperliches gelten lässt, so will ich den Materialismus hier nicht vertheidigen; allein wenn die Idealisten alles Körperliche nur für ein Geistiges erklären, so hat vielleicht der Materialismus noch mehr Recht, das Umgekehrte zu behaupten und er kann wenigstens den Vorzug des Monismus, auf dem sich der Idealist so viel zu Gute thut, auch für sich in Anspruch nehmen.

Endlich sagt der Redner: „Alle Elemente, mit denen der Me-„chanismus operirt, sind durchaus bestimmte, so Atom, Molekül, „Sauerstoff, Undulation, Anziehung etc.; ebenso die Gesetze (5).“ Dies giebt der Mechanismus nicht allein zu, sondern stützt gerade darauf seinen wissenschaftlichen Werth. Nun fährt aber der Redner fort: „Diese bestimmten Bedingungen mögen sich deshalb inmitten des „Mechanismus immer wieder herstellen; nichtsdestoweniger „sind sie schlechthin zum Voraus, denn durch sie erst treten „die Gesetze in Wirksamkeit, erzeugen sich bestimmte Bewegungen, „ist das Getriebe des Mechanismus überhaupt denkbar. „Die bestimmten Formen der Bewegung und Gestalt müssen schon „vorher gegeben sein“.

Diese Begründung mag als Beleg dafür gelten, wenn ich im Eingang sagte, der Idealismus liebe es mit Grundsätzen aufzutreten und durch die imponirende Bestimmtheit, mit der sie ausgesprochen werden, die Begründung sich zu ersparen. Wenn der Mechanismus die Welt in Atome und Kräfte auflöst, die mit einander unauflöslich verknüpft sind, und wenn er sie als die Elemente nimmt, von denen alle Bildung concreterer Formen ausgeht und nur die Vergänglichkeit dieser Bildungen behauptet, während er die Atome und deren Kräfte als unvergänglich setzt, mithin alles Untergehen nur als ein Zerfallen in die Elemente und alles Entstehen nur als eine andere Verbindung dieser Elemente auffasst, so ist nicht abzusehen, weshalb die Bedingungen dazu schlechthin schon im Voraus bestehen sollen. Aus einer bestimmten Stellung dieser Atome gegeneinander gehen vermittelst der Unterschiede in ihren Kräften und relativen Stellungen zu einander von selbst Verbindungen derselben hervor, welche, wenn sie eine Zeit lang sich erhalten, sich auch sehr wohl durch die in ihnen concentrirte Kraft vieler Atome zu festen Formen gestalten können, welche Keime erzeugen, in denen die Anlage zur Wiederkehr dieser Formen auf rein mechanischem Wege gegeben ist.

Diese Theorie ist allerdings noch lange nicht vollendet, aber die neueste Wissenschaft bringt jedes Jahr neue Bestätigungen und Ergänzungen; in keinem Falle ist also die Annahme nöthig, dass diese constanten Formen, die ja selbst auch nach dem Redner mit der Zeit vollkommneren Platz machen, ideal im Voraus fertig bestehen müssen. Die Entwicklung in der Welt ist auch ohne solche, durch das Causalgesetz allein gegeben; kein Sandkorn kann in der Welt heute anders liegen, wie es liegt, wie ja auch der Redner anerkennt; weshalb sollen nicht auch complizirtere Verbindungen rein aus physischen und chemischen Elementen und Kräften sich ohne solche ideelle Vorbilder herstellen und Jahrtausende sich durch Keime fortsetzen können, welche innerhalb ihrer zunächst gebildet werden und deshalb sehr wohl die Formen der Eltern wiederholen können. — So viel hätte ich in der Kürze gegen die Gründe zu sagen, womit der Verfasser die Zwecktheorie als die nothwendige Ergänzung des Mechanismus rechtfertigen will.

Aus dem Zweck ergiebt sich nach dem Redner die Vernünftigkeit der Welt; es folgt aus ihm das Dasein einer objectiven Weltvernunft. „Diese Vernunft, sagt er „ist die innere Qualität des „Zweckes selber und drückt erst sein Wesen vollständig aus.“ (14) „Vermöge dessen, mögen die Einzelnen sich drängen, bekämpfen, „aufreiben, bildet sich doch im Universum immer wieder ein ewiges „Ebenmaass, eine unvergängliche Harmonie.“ (14) „Die Thatsache, „dass die Welt gedacht wird, widerlegt die, welche sie für ver„nunftlos halten; der Gedanke, der sie denkt, ist in ihrem eigenen „Umfange producirt. Der Gedanke erkennt die Welt nur, indem er „sich in ihr wiederfindet und dies geschieht nur, indem er die „Zweckbeziehung zu ihrem Wesen macht. Wäre die Welt nicht „vernünftig, so könnte von ihr nicht gesprochen werden.“ (15)

Diese Sätze erinnern lebhaft an Hegel; sie haben jedenfalls von Hegel die Form des imponirenden Auftretens erborgt, so dass man ihnen gegenüber nur zu leicht an seinem eignen Urtheile zweifelhaft wird und diese majestätischen Aussprüche nicht näher zu untersuchen sich getraut. Fasst man indess Muth und fragt man: Welcher Art ist denn dieses Ebenmaass, diese ewige Harmonie innerhalb dieser Welt, in der bekanntlich jedes Lebendige sich nur von dem Untergange des andern nährt und Schmerz und Hass in tausendfältigen Formen herrschen? So erhält man die Antwort: „Die Ordnung und Harmonie des Universums besteht darin, unter „der obersten Herrschaft eines Zweckes ein Reich der Zwecke zu „sein.“ (16) Diese Antwort erinnert lebhaft an die auf die Frage: Was ist die Ursache? Antwort: Was eine Wirkung hat; aber was ist die Wirkung? Antwort: Was eine Ursache hat. — Zweck ist ja, wie Ursache, nur eine an sich leere Beziehung auf Anderes; ebenso wie das Mittel; der Zweck ist wie das Mittel an sich ohne Inhalt; erst wenn ich einen Inhalt hineinlege, erhalten diese Beziehungen

eine Bedeutung. Deshalb hat man denn auch trotz dieses hohen Ausspruches sehr Verschiedenes als den Zweck der Welt erklärt; bald die Seelenwanderung; bald das Nichts, die Nirwahna; bald ein ewiges Fortschreiten zur Vollkommenheit; bald ein Wiedereingehen alles Endlichen in die Unendlichkeit des Absoluten; bald die Vernichtung des realen Seins und den Rückfall in das ideelle Unbewusste u. s. w. Man sieht also, dass mit solchem Ausspruch noch gar nichts gesagt ist, als dass die Theile der Welt causal verbunden sind und gemeinsam einem Ziele zusteuern. Diese gegenseitige Verbindung der Atome vermittelst ihrer Kräfte ist auch schon in dem Mechanismus gesetzt und wenn der Redner darüber hinaus noch ein Ziel behauptet, so bietet er der Menschheit nicht die Sache, sondern nur ein Wort, in das alles Mögliche und das Entgegengesetzte hineingelegt werden kann. Vielleicht hat der Redner dies selbst gefühlt, deshalb hat er am Schlusse seines Vortrages diesen Zweck näher dahin bezeichnet und gesagt: „Um der Sittlichkeit willen ist das „Universum und sein Process gesetzt. Denn in ihr ist der Zweck „realisirt und die Vielheit schlechthin in die Einheit zurück„geflossen.“ (42) Aber, kann man fragen, was ist die Sittlichkeit? Darauf hat der Redner geantwortet: „Dass der Mensch mit Willen „und Wissen sich und alle seine Organe in den Dienst des abso„luten Processes stellt, das ist seine Sittlichkeit. (41) In ihr liegt „die doppelte Richtung, dass das Individuum in seiner Individualität „sich vollende und zweitens sich völlig an den Zweck der Zwecke „hingebe.“ (41)

Allein wenn man hier in Bezug auf den Inhalt der Sittlichkeit wieder auf den Process der Welt, also auf den Zweck der Zwecke verwiesen wird, ist das nicht ein Herumführen im Kreise? Die Individualität wird näher bezeichnet „als der Niederschlag aller früheren „Produktion des Zweckes“ (41); aber dann wäre sie gar nichts Eigenthümliches, Besonderes, sondern nur ein durchaus dem Endzweck entsprechendes Element und man könnte deshalb auch in seiner Individualität nichts Besonderes neben dem Zweck der Zwecke finden. Was aber diesen anlangt, so sagt der Redner (41) „er tritt an das „Individuum als die reale Macht objektiv daseiender Gestalten, als „Staat, Familie, Kirche, die sich im geschichtlichen Prozess gebildet „haben.“

Allein diese Gestalten der Gegenwart sind ja selbst nur Mittel zum Endzweck; sie vergehen, wie die vor uns bestandenen; ihr Inhalt wechselt mit jeder Generation, sie liegen mit einander im steten Kampfe, sie sind deshalb unmöglich der Zweck der Zwecke und doch soll die Sittlichkeit diesen Endzweck sich zum Ziel setzen; also auch hier bewegen sich diese hochtönenden Worte entweder in einem Zirkel, wo man von dem einen zu dem Andern auf seine Frage verwiesen wird, oder das Resultat des ganzen, so erhaben beginnenden Vortrags ist, dass jeder Mensch so zu leben und zu

handeln hat, wie es die Moral und das Recht seiner Zeit und seines Staats verlangt, ein Resultat, an dem wohl schon im Voraus Niemand gezweifelt hat und wobei überdem die für das Individuum aus den Kämpfen und Collisionen jener Gestalten entstehenden Schwierigkeiten ganz bei Seite gelassen werden.

So viel über den ersten Theil des Vortrages. Ich bin hier ausführlicher gewesen, als ich eigentlich gewollt habe; allein der Gegensatz zwischen mir und dem Redner liess sich nicht wohl kürzer darlegen, wenn er einigermaassen verständlich werden sollte. Was die beiden andern Theile des Vortrages anlangt, so gestattet die Zeit nicht, auf diese in gleicher Weise einzugehen und es scheint mir auch nicht nöthig. Die Ausdrucksweise des Idealismus, deren der Redner sich hier in noch prägnanterer Weise bedient hat, als im ersten Theile, ist der des Realismus so entgegengesetzt, dass schon deshalb eine Vereinigung durch Verständigung kaum möglich erscheint. Der Realismus nimmt, wie die besondern Wissenschaften, die Wahrheit als etwas Festes und ewig Gültiges; er erstrebt überall die möglichste Bestimmtheit, er sucht durch Beispiele seinen Begriffen und Sätzen die möglichste Deutlichkeit zu gewähren und er unterscheidet sorgfältig die Bestimmungen, die ein Seiendes bezeichnen von jenen, welche nur eine Beziehung innerhalb des Denkens ausdrücken, und kein Bild des Seienden bieten. Von dem allen geschieht in dem Idealismus seit Schelling und Hegel das Gegentheil; die Wahrheit selbst ist für sie ein Fliessendes, sie ist im steten Process, wie das Seiende, befangen; der einfache Satz gilt ihnen nicht als die Form, in welcher die Wahrheit angemessen ausgedrückt werden kann, vielmehr kann dies nur so geschehen, dass das Positive, welches in einem Satze ausgesprochen wird, gleichzeitig auch wieder aufgehoben wird. Jene Beziehungsformen, welche dem Realismus gar nichts Seiendes bezeichnen, gelten ihnen vielmehr als das Seiende κατ᾽ ἐξοχην; sie bewegen sich beinah nur in solchen und so stehen Realismus und Idealismus in ihren beiderseitigen Weisen zu denken und die Wahrheit auszusprechen in einem so starken Gegensatz, dass sie kaum vermögen einander zu verstehen, geschweige einander zu widerlegen. Diese von Hegel auf die Spitze getriebene Weise, tritt auch in dem Vortrage des Redners in steigendem Maasse hervor, je weiter die Ausführung vorschreitet. So sagt er: „Die Natur des Objectes ist auch unsere Natur“ und „die äussere Welt, die wir voraussetzen ist selbst vielmehr eine innere Welt“ (16). „Das Werdende verändert sich, aber es geht dabei nicht aus „sich heraus, sondern bleibt bei sich selbst. Es wird das, was „es schon war, nur in anderer Weise, und jeder Moment des „Werdens ist das ganze Werden in besonderer Gestalt.“ (19). „Das Einbilden der Form in den Stoff ist ebenso sehr eine Ver„äusserlichung der Form, als eine Verinnerlichung des Stoffes“ (20); „dass etwas zweckmässig und ein Mittel ist, bedeutet zugleich, dass

„es nicht blos zweckmässig, sondern auch unzweckmässig ist" (21). „Der Geist geniesst sich erst durch den Schmerz des Daseins" (22). „Den Zweck, als erfüllten und vollbrachten, als die vollendete Ein„heit von Idealität und Realität, nennen wir den Geist". „Der „Geist ist, indem er ewig wird" (26). „Wie wir die Welt em„pfinden, so empfindet sie sich selbst" (31). „So kann man sagen, „dass die Welt sich selber erscheint; die Vielheit ihrer Glieder wird „von ihrer Einheit und ihre Einheit von jedem ihrer vielen Glieder „empfunden. (31) u. s. w."

Wie soll man solche Sätze angreifen? Ihre Widerlegung ist unmöglich; wenn die Einheit zur Vielheit wird und die Vielheit wieder zur Einheit, wenn die Formen erst constant sind und nachher doch sich entwickeln und von niederen zu höheren fortschreiten, wo soll man da den Hebel ansetzen? Solche Sätze weichen wie der glatte Aal jeder Festhaltung aus. Sicherlich ist viel Geistreiches und manche Wahrheit unter dieser schillernden Form vorhanden, allein diese Ausdrucksweise ist in ihrem Inhalte so vieldeutig und beweglich, dass sie jedem bestimmten Angriffe ausweichen kann und den verschiedensten Sinn gestattet. Ich kann diese Weise, die Wahrheit zu bieten, für keinen Fortschritt halten. Weder Plato noch Aristoteles haben so gesprochen, weder Descartes noch Leibniz noch Kant haben diese Ausdrucksweise gebraucht und für die gehalten, in der allein die Wahrheit adäquat geboten werden kann. Nur Schelling und Hegel sahen sich dazu genöthigt, als sie, um ihrem Begriffe das Abstrakte zu nehmen, denselben mit dem conträren Inhalt seiner Besonderungen erfüllten und dadurch nothwendig das sich Widersprechende für das Wahre erklären mussten. Ein zweiter Grund lag in der Verwechslung der Beziehungen im Denken mit seienden Bestimmungen. Diese Beziehungen sind an sich ohne Inhalt; deshalb kann Ein und Dasselbe zugleich gleich und ungleich, älter und jünger, Ursache und Wirkung, Vieles und Eins sein je nach dem Andern auf, das es bezogen wird; lässt man aber dieses Andere weg, wie Hegel thut, nimmt man damit jene Bestimmungen als etwas Seiendes, so ist der Widerspruch fertig und so erklärt es sich, wie die Meinung entstehen kann, dass die Wahrheit gerade in dieser Verbindung des Unvereinbaren liege und deshalb in dieser Form ausgesprochen werden müsse.

So geistreich diese Ausdrucksweise für den Anfang erscheint, so sehr sie geeignet ist, das natürliche Denken zu verblüffen und an sich selbst irre zu machen, so nützt sie sich doch bald ab, weil der menschliche Geist sich doch zuletzt mit diesem Nebel nicht abfinden lassen kann. Daher erklärt es sich denn, dass alle Versuche, diese Ausdrucksweise in die besondern Wissenschaften einzuführen, selbst von den geistreichsten Männern unternommen, verunglückt sind, wie z. B. die von Gans innerhalb der Rechtswissenschaft und die von Oken und Andern in der Naturwissenschaft. Daher erklärt

es sich auch, wie selbst die begabtesten Schüler Hegels, ich nenne nur Strauss und Zeller, die sich im Beginn ihrer Laufbahn dieser Ausdrucksweise in voller Meisterschaft zu bedienen verstanden, doch im Fortgange ihrer Ausbildung sich von ihr losgesagt und zu der einfachen Ausdrucksweise der früheren Philosophie zurückgekehrt sind.

Indem der Redner diese Hegel'sche Ausdrucksweise in seinem Vortrage in steigenden Maasse anwendet, erklärt es sich, dass nach aufmerksamer Anhörung seines Vortrages es so schwer hält, sich zu sagen, was man eigentlich gehört habe, an welchem Punkte das Wissen erweitert worden, ob man zustimmen oder opponiren solle. Man fühlt sich wie in einen Nebel gehüllt und wo man einen Anhalt sucht, entweicht er bei dem Zugreifen. Für den realistisch angelegten Denker ist beinah in jedem Satze des Vortrages ein Wahres enthalten, selbst die Gegensätze lassen sich verstehen, wenn man die nöthigen Beziehungen auf Anderes hinzufügt; aber indem dieses fehlt, wird der Hörer in einem Schwanken und in einer Unsicherheit erhalten, die ihm selbst am Schlusse es unmöglich macht, den Inhalt des Vortrages in seiner eigenen Sprache zu rekapituliren.

Ich lasse deshalb alle jene bedeutenden Begriffe, mit welchen sich der Redner in seinen beiden letzten Theilen beschäftigt hat, bei Seite; wir würden doch zu keiner Verständigung gelangen und ich nehme zum Schluss nur noch das auf, was der Redner über den Beweis gesagt hat (42). Der Beweis für das von ihm Vorgetragene soll darin bestehen, „dass jeder gezwungen ist, die Reihe der von „ihm behandelten Begriffe ungefähr in demselben Zusammenhange „auseinander zu entwickeln, wie es in seinem Vortrage versucht „worden ist. In der aufgezeigten Nothwendigkeit des consequenten „Denkens liege allein die Kraft sich und Anderen eine feste Ueber„zeugung zu verschaffen“ (43).

Es ist also die Entwickelung der Begriffe und die ihr anhaftende Nothwendigkeit, welche den Beweis enthalten und den Hörer zur Zustimmung zwingen soll. Dieses Mittel ist ganz abweichend von dem, was seit Aristoteles als Beweis auch innerhalb der Philosophie gegolten hat. Danach gelten nur der Syllogismus und die Induktion als Beweismittel, und in dieser Art sind auch innerhalb der Philosophie von den Griechen, wie von den Scholastikern, von Baco, wie von Descartes, von Spinoza, wie von Leibniz und Kant die Beweise geführt worden. Wenn man auch die Schulform dabei nicht immer innegehalten hat, so hat doch der Kern und der Gedanke sich stets innerhalb einer dieser beiden Verfahrungsweisen gehalten. Erst Schelling und Hegel haben in Folge ihrer bereits erwähnten Auffassung der Wahrheit und der Natur der Begriffe diese Entwickelung als die allein philosophische Beweisart eingeführt, welcher, wie wir gehört haben, auch der Redner sich völlig angeschlossen hat. In dem zweiten Theile seines

Vortrages hat er auch eine Definition dieser Entwickelung gegeben. Danach ist sie „ein Werden, als ein innerlich zusammenhängendes „Ganzes von Momenten, dessen Einheit der dasselbe bestimmende „Begriff d. h. der Zweck, ist. Es wird dabei, das was schon war, „nur in anderer Weise war und jeder Moment des Werdens ist das „ganze Werden nur in besonderer Gestalt; der Anfang findet sich „im Ende wieder, nur bereichert; aus dem Zustande des Vermögens „in den der vollen Entfaltung übertragen. Der ursprüngliche Zu„stand ist der Keim, die in diesem enthaltenen ideellen Möglich„keiten und Antriebe der Entwickelung bilden seine Anlagen“ (19).

Soll diese Definition auch für die Entwickelung der Begriffe gelten, und der Redner hat keine andere gegeben, so ist zunächst zu bemerken, dass diese Definition nur für die Entwickelung innerhalb des Seienden aufgestellt worden ist und den Uebergang des blos ideellen Zweckes in seine Realität bezeichnet. Es haftet dann dieser Definition derselbe Mangel an, welcher schon bei dem Zwecke von mir gerügt worden ist. Der ideelle Zweck ist hier der Keim als Vermögen. Vermögen, δυναμις des Aristoteles, ist aber derselbe Inhalt, wie die ἐνεργεια oder die Realität, nur dort in der Form des Wissens, hier in der Form des Seins; die Anlagen oder Antriebe sind die Macht, welche dem ideellen Zweck einwohnt, sich zu realisiren. Das Wort „ideell“, was der Redner so viel benutzt, hat er zwar nirgends definirt, aber da es den Gegensatz zur Realität bezeichnen soll, so kann man es nur als das noch Nicht-Wirkliche nehmen; also als dasjenige, was, wenn es doch und zwar mit einem Inhalte gleich dem des Wirklichen bestehen soll, in keiner anderen Weise gefasst werden kann, wie als gewusster Inhalt; deshalb kann der Redner auch sagen: „Bei der Entwickelung wird das, was schon war.“ Man kann auch dem Redner zugeben, dass dies „gewusste“ hier nicht als das Wissen eines einzelnen Menschen zu nehmen ist, sondern in der Form, wie Hegel von objektiven Gedanken spricht und wie der Redner von objektiver Weltvernunft gesprochen. Aber wenn auch diese Form nicht als die einem Subjekt anhängende gefasst wird, sondern als selbstständig, so bleibt sie doch die Form eines Wissens im Gegensatze zur Form des Realen als eines Seins. Man weicht zwar gern dieser schärferen Bestimmung aus, man liebt es, das Ideelle seiend zu setzen, wie das Reale, nach Art der Ideen des Plato; allein wenn man sich irgend einen Unterschied dabei denken soll und nicht blos im Nebel halten will, so giebt es keinen andern Gegensatz für den Menschen hierbei, als den des Seins und Wissens, wobei man den Idealisten immer gestatten mag, auch das Wissen als eine Art des Seins zu behandeln, denn dies bleibt nur ein Wortstreit.

Indem nun der Redner diesen Begriff der Entwickelung auf den Beweis überträgt, also auf ein Gebiet, was nur innerhalb des

Wissens liegt, und wo der Kampf noch nicht mit Realitäten, wie die Faust oder Pistolen, geführt wird, so ist schwer einzusehen, wie auch hier wieder der Uebergang vom Ideellen zum Realen, was nach dem Vortrage die Entwickelung ist, sich vollziehen und gerade darin der Beweis enthalten sein soll. Hier bleibt ja nicht blos der Keim, sondern auch das Entwickelte innerhalb des reinen Wissens und hat noch nichts von Realem an sich. Deshalb mag man innerhalb des Seins immerhin eine solche Entwickelung behaupten und festhalten, aber wie auch innerhalb des Wissens allein eine solche Entwickelung statt haben soll, ist schwer einzusehen. Hegel war deshalb zu dem Kunststück seiner dialektischen Entwickelung und speculativen Vereinigung der Gegensätze genöthigt; er musste ein Umschlagen des Begriffes in sein Gegentheil, z. B. des Seins in das Nichts setzen und dann wieder eine Vereinigung dieser unvereinbaren Gegensätze, um den reichern Begriff zu erreichen. Er meinte deshalb, das Werden sei diese spekulative Verbindung von Sein und Nichts; allein das Werden liegt vielmehr in der Mitte zwischen Nichts und Sein und ist keines von beiden. Doch ganz abgesehen von diesem Beispiel erhellt, dass die Uebertragung der Entwickelung innerhalb des Seienden auf das Gebiet des reinen Wissens nicht ausführbar ist; man weiss nicht, wie man sich innerhalb dieses Gebiets das Ideelle und das Reale unterschieden denken soll. Hegel nennt es das Ansich im Gegensatz zu dem An und für sich; allein das sind nur Worte. Die Hauptfrage bleibt immer: Wie kann aus einem seinem Inhalte nach durchaus bestimmten Begriff ein neuer Inhalt herauskommen oder wie Kant sagt, herausgeklaubt werden? Dies ist es, was Hegel und der Redner mit ihrer Entwickelung der Begriffe meinen. Im Sein ist dieses Neue nur der Uebergang aus dem Vermögen (Wissen) in die Realität (Sein); man konnte da sagen, der Inhalt bleibt derselbe; aber innerhalb des Wissens geht dies nicht, die Entwickelung kann daher nur in dem Hinzutritt eines neuen Inhaltes liegen, und wie dies möglich sein soll, das ist die Aufgabe, deren Lösung man fodern kann. Leider bleibt sie aus, denn das, was geboten wird, ist nur die Herbeiholung eines verwandten, nur etwas reicheren aber längst bestehenden und bekannten Begriffes oder ein Misshandeln des einfachen Begriffes, indem man ihn zu seinem Gegentheil verkehrt und dann den reicheren Begriff mit der Versicherung hervorholt, derselbe habe sich aus dieser Verkehrung jenes entwickelt. Das Gewaltsame, Erkünstelte, durchaus Willkürliche, was in diesem Manöver liegt, ist schon so vielfach dargelegt worden, dass ich es übergehe. Die besondern Wissenschaften haben es längst bei Seite gelegt, weil es zu Allem eher als zur Wahrheit führt und selbst die Philosophie beginnt schon ziemlich allgemein einzuräumen, dass man den neuen Inhalt innerhalb des Seienden nicht aus dem Denken herauspressen, sondern nur aus der Erfahrung entnehmen und im Denken nur bearbeiten kann.

Daher erklärt es sich auch, dass trotz aller Versicherung des Redners von der **Nothwendigkeit** mit der sich diese Entwickelung vollziehen soll, kein Unbefangener etwas in der Weise empfindet, wie sie z. B. bei dem Syllogismus sich zeigt und zur Beistimmung zwingt; im Gegentheil in dieser Entwickelung der Begriffe herrscht so viel Willkür, dass wie die Geschichte der Hegel'schen Philosophie lehrt, mit dieser Methode das Entgegengesetzte und die verschiedensten Systeme begründet worden sind und dass nach dem Tode ihres Schöpfers seine Schüler sich in zwei feindliche Lager theilten, trotzdem, dass sie beide die Methode ihres Meisters streng einhielten.

So sehr ich daher auch bereit bin, „gegen den blossen Sinnen-„schein und die unbegründete Meinung mich argwöhnisch zu ver-„halten und ein volles Vertrauen nur dem Gedanken selber zu „schenken" (43) wie der Redner verlangt hat, so fehlt mir doch das Verständniss für die von ihm benutzte Beweismethode; noch weniger fühle ich die Nothwendigkeit, welche in derselben liegen soll uud bei so starken und unausgleichbaren Gegensätzen zwischen ihm und mir, wird es deshalb wohl das Gerathenste sein, den Kampf der Gedanken abzubrechen und statt dessen ihm die Hand zum Zeichen fortdauernder Hochachtung und Freundschaft zu reichen.

Herr Dr. **Frederichs** entgegnete: Der Herr Vortragende hat uns von seinen Prämissen aus, dass nämlich zur Welterklärung mit dem Princip des Mechanismus sich die teleologische Betrachtungsweise verbinden müsse, weil Zwecke nothwendig im Universum gesetzt werden müssten, eine nähere Erörterung des Zweckbegriffs und die Bedeutung desselben für die Erkenntniss des Universums gegeben. Was ich schon bei dem ersten Vortrag erwähnt habe, ist durch den heutigen bestätigt: Der Vortragende hat uns nicht eine neue, ihm eigenthümliche Begründung des teleologischen Princips gegeben, sondern die bekannten Hegel'schen Sätze in ausführlicher und klarer Erörterung wieder vorgeführt. Es kann deshalb dagegen auch das nur gesagt werden, was schon oft gesagt ist, um die Unhaltbarkeit der Hegel'schen Philosophie nachzuweisen. Ich will mich daher nur auf folgende Punkte beschränken. So sympathisch mir auch die teleologische Betrachtungsweise ist, — denn sie ist in Verbindung mit dem mechanischen Princip erst im Stande den Bedürfnissen des speculativen Geistes Befriedigung zu gewähren — so muss ich es dennoch als eine Selbsttäuschung bezeichnen, wenn man glaubt, das teleologische Princip müsse sich mit Nothwendigkeit auf dem blossen Wege des dialektischen Denkens gewinnen lassen, und dadurch sei es zugleich eine objective Kategorie des Seins. Man mag von Seiten des Hegelianismus die absolute Identität des Denkens und Seins auch noch so oft als selbstverständlich be-

haupten und die als Skeptiker und in der philosophischen Forschung zurückgeblieben bezeichnen, die dies Dogma nicht anerkennen: das besonnene wissenschaftliche Bewusstsein, das noch nicht von Hegel'scher Anschauung praeoccupirt ist, wird dasselbe nie im Interesse wahrer Wissenschaft zugeben können: blosse Begriffe und Begriffsanalysen, welche nicht in der Anschauung exemplificirt sind, geben uns keine wirkliche Erkenntniss. Was aber vollends das An sich der Erscheinungswelt betrifft, den Realgrund, das Absolute oder Unbedingte, wie man es nennen will, so können wir es nur in seinem in Zeit und Raum ausschlagenden Wirkungen erkennen; auf das Wesen selber bleiben uns nur Schlüsse der Analogie mit dem eigenen Wesen unsers Geistes, soweit wir es erkennen. Dies An sich, als das Unbedingte, das als zeit- und raumlos gedacht werden muss, ist nicht überhaupt unerkennbar — denn, wenn es ein Wissen giebt, giebt es auch ein absolutes Wissen — wohl aber ist es für unsere endlichen Anschauungsformen, die an Zeit und Raum gebunden sind, nicht in der Weise erkennbar, wie wir die Erscheinungswelt erkennen, d. h. es muss dafür eine andere Weise des Erkennens geben, als die unsrige ist. Damit ist die Grenze unserer Erkenntniss bestimmt. Es ist diese Betrachtungsweise auch die aller besonnenen Wissenschaft geblieben. Ein absolutes Wissen von dem Urgrund der Welt kann es für unsern endlichen Geist nicht geben. Das kommt nur einer absoluten Intelligenz zu; wir können nur annehmen, dass die endlichen Vernunftwesen sich in einem unendlichen Progress jenem Ziele annähern können. Uns bleibt nur das Streben nach Wahrheit; die Wahrheit selber ist für den absoluten Geist allein, wie Lessing richtig erkannte. Diese Ansicht halte ich wiederholt aufrecht den im Vortrage geltend gemachten entgegengesetzten Ansichten gegenüber. Ich kann daher auch, wie gesagt, es nicht als eine wirkliche synthetische Erkenntniss anerkennen, welche wir aus dem blossen dialektischen Denken gewinnen sollen; denn dieses Denken ist kein voraussetzungsloses, was mit Nothwendigkeit, wie Hegel will, objectiv ohne unsere subjective Zuthat zu dem Zweckbegriff von selbst gelangt — sondern es ist schon im Voraus vom Zweckbegriff eingenommen, und es kommt zum Zweck, weil es den Zweck will. Das objective Denken im Hegel'schen Sinne ist eine Täuschung, eine Unmöglichkeit. Zu dem Zweckbegriff oder dem teleologischen Princip kommt man erst von einer universellen Weltanschauung, insbesondere vom sittlich - religiösen Gesichtspunkt aus.

Nun hat freilich der Vortragende genau präcisirt, was er unter Zwecken im Universum verstanden haben will, und wir müssen eine Menge Nebenbegriffe, die sich sonst gewöhnlich damit verbinden, davon fern halten. Zwecke sind ihm immanente, formbildende, gesetzlich wirkende Kräfte in den Dingen, die sich mit Hülfe der wirkenden Ursachen in dem Vielen zur Einheit entwickeln, deren letztes

Ziel die Entwickelung des vernünftigen Geistes ist. Schon in dem frühern Vortrage sind dieselben aus den constanten Formen und den Gesetzen alles Geschehens abgeleitet. Wenn nun der Herr Vortragende sagt, diese immanenten, zweckthätigen Principien in den Dingen sind nicht beabsichtigte, also mit Bewusstsein gesetzte, also ursprünglich bewusstlos, instinctiv wirkende Potenzen, so muss ich darauf erwidern, dass nach meiner Ansicht diese Erklärungsweise der Welt durch das teleologische Princip ebenso wenig genügen kann, als man bei der mechanistischen Theorie, wie der Vortragende nachzuweisen versucht hat, stehen bleiben kann. Denn diese bewusstlos, instinctiv wirkenden Kräfte, woher haben sie die Richtung auf den Zweck bekommen? und wie ist es ferner möglich, dass aus dem Niedern das Höhere, das Bewusste widerspruchslos entsteht? Diese Fragen finden erst dadurch ihre Lösung im Denken, wenn man das Unbedingte als absolute Ursache fasst und diese als absolute, bewusste Intelligenz, welche schöpferische Zwecke setzt, und welche ebenso immanent in dem Weltorganismus zu denken ist, als unser Geist in seinem leiblichen Organismus. Wer will mir die Consequenz dieses Gedankens ernstlich bestreiten, wenn ich auch keineswegs damit dogmatisch die objective Realität gesetzt haben will? Zweckthätige Kräfte, die nicht Ausflüsse eines bewussten, absoluten Geistes sind, reichen nicht aus, um die Welt des bewussten Geistes zu erklären.

Wie ich bei früheren Gelegenheiten schon mehrfach bemerkt habe: die ganze Hegel'sche Betrachtungsweise ist hervorgegangen aus einer Uebertragung des organischen Lebensprocesses in der Natur auf das ganze materielle wie geistige Universum. Im Keim liegt der ganze Organismus implicite praeformirt; aus der adiakritischen Einheit des Keims entwickelt sich, sich sondernd und gliedernd, der Organismus; das organische Leben in der Natur als solches ist ein ewiger Evolutionsprocess, der in der Frucht das Ganze in die Keimgestalt wieder zurückversetzt und so in einer ewigen Selbsterzeugung begriffen ist. Nun soll nach Hegel wie nach dem Vortragenden nicht blos das ganze Universum in einem solchen organischen Lebensprocess begriffen und ein beseelter Organismus sein, sondern auch der Mikrokosmos, das Leben des Geistes, wird unter dem Gesichtspunkt des organischen Processes gefasst; das Denken selber ist eine organisch sich entwickelnde Thätigkeit; nicht blos unser subjectives Denken, sondern auch das Allgemeine in den Dingen selber. In dem Allgemeinen, dem Begriff liegt das Besondere und Einzelne, wie im Keim praeformirt. Natürlich wird der allgemeine Begriff hypostasirt und in den Dingen wirksam gesetzt und dabei wird die Voraussetzung gemacht, dass das Allgemeine eine höhere Dignität hat als das Einzelne; denn dieses ist das Vorübergehende, ewig in dem absoluten Urgrund der allgemeinen Substanz Verschwindende. Hegel hat dies logische Praeformationssystem, wie man es nennen kann, mit Consequenz und einer gewissen Grossartigkeit durch alle

Gebiete der Natur und des Geistes durchgeführt. Freilich wurde ihm dies nur dadurch möglich, dass er ebenso, wie auch der Herr Vortragende, sich die Welt in einem sehr beschränkten Massstabe dachte, beschränkt nämlich auf diesen kleinen Erdplaneten und dessen Bewohner mit ihrer Geschichte von einigen tausend Jahren. Aus dieser geocentrischen Beschränktheit können sich die Hegelianer so wenig erheben, dass mir vor Kurzem, als ich darauf hinwies, von Professor Michelet ohne weiteres die unsinnige Idee von einer Pluralität der Welten untergeschoben wurde. Uebrigens ist die Hegel'sche Betrachtungsweise, dass die Welt ein Vernunftorganismus ist, eigentlich nicht eine ganz neue, sondern eine Repristinirung des antiken philosophischen Bewusstseins; schon die Stoiker sahen die Welt, d. h. die Erde mit Himmel und Unterwelt, als einen Vernunftorganismus an, und im Grunde unterscheidet sie sich nicht viel von der Aristotelischen Potenztheorie. Wenn man dies erwägt, wird man es seltsam genug finden, wenn der Herr Vortragende von mir, der ich mit meinem philosophischen Bewusstsein an Kant anknüpfe, bei einer früheren Gelegenheit sagte, ich bewegte mich in niedern Betrachtungsweisen, und wenn er dabei von seinem hohen metaphysischen Standpunkt auf mich mit einem gewissen Mitleid herabsieht.

Wenn also die philosophische Theorie des Vortragenden ein logisches Praeformationssystem zu nennen ist, da alle jetzt oder künftig bestehenden Formen ursprünglich in der Welt keimartig enthalten gewesen, und dazu auch die Bedingungen, unter denen sich die Keime zu vollem realen Fürsichsein entfalten konnten, so ist dem entgegenzustellen, dass die Naturwissenschaft diese Praeformationstheorie zur Erklärung des organischen Lebens als verkehrt aufgegeben und an die Stelle derselben die Theorie der Epigenesis gesetzt hat, wie sie besonders von Haeckel geistvoll vertreten wird. Danach ist keineswegs der ganze Organismus im Kleinen im Keim oder in der Zelle enthalten, sondern die individuelle Entwickelung macht von der einfachen Zelle an alle Formen der Entwickelung durch, wie sie im Grossen der ganze Stamm organischer Wesen vom ersten Ursprung organischen Lebens an durch alle Gattungen und Arten, durchgemacht hat. Das Dogma von der Species-Constanz ist dadurch vernichtet. Die constanten Formen sind nicht ursprünglich praeformirt in keimartiger Gestalt, sondern sie sind auf dem Wege der Entwickelung durch Anpassung und Vererbung im Kampf um's Dasein geworden. Es zweifelt kein Urtheilsfähiger heute mehr daran, dass die constanten Formen, die Gattungen und Arten nicht jedesmal neu geschaffene, sondern gewordene sind, aber ebenso wenig daran, dass sie als gewordene nicht ewige sein können, wie der Vortragende dogmatisch annimmt. Es sind undenkliche Zeiträume verstrichen, ehe überhaupt auf diesem Erdenplaneten die Möglichkeit der Existenz für organische Wesen gegeben war. So-

bald diese eintrat, entwickelte sich aus dem kleinsten und einfachsten Plasma das Leben, bis nach langen Zeiträumen allmählich durch die niedrigsten Organismen, durch alle Thierarten hindurch der Mensch sich entwickelte. Die individuelle Entwickelung des Einzelwesen ist nur eine Wiederholung aller organischen Hauptstämme in abgekürzter Weise. Wie können nun die Hegelianer damit ihre Annahme von der Ewigkeit und Ursprünglichkeit der Gattungen in Uebereinstimmung bringen, indem ja die Erde für sie das eigentliche Universum ist? Das System der Epigenesis, was die Naturwissenschaft zur Erklärung des organischen Lebens angenommen hat, widerlegt die Praeformationstheorie und damit das logisch gewandte Praeformationssystem des Vortragenden. Wie Herr v. Kirchmann bei einer ähnlichen Gelegenheit ganz richtig bemerkt hat, drängt sich hier der Idealismus in ganz unberechtigter Weise hervor.

Ich habe mit Interesse die Auseinandersetzung des Vortragenden über einige Punkte angehört. Gleichwohl muss ich aufrichtig gestehen, dass Vorträge, wie diese, nach Hegel'scher Methode, etwas ausserordentlich Ermüdendes und wenig Befriedigendes haben, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil uns lauter Begriffs-Analysen vorgetragen werden, die unsere Erkenntniss im Grunde nicht im mindesten erweitern. Nimmt man einmal in den Dingen zweckmässig zu einem höchsten Zwecke sich entwickelnde Kräfte an, dann treten die mechanisch wirkenden Ursachen in den Dienst des Zweckes, gleichsam wie die menschliche Intelligenz die Maschinen für ihre Zwecke arbeiten lässt; und wenn man nun diese zweckthätigen Kräfte sich entwickeln lässt, wie die organischen Keime, dann ist die Zweckthätigkeit Process, ein stetiges sich Vermitteln, dann ist sie ferner das Formenbildende in den Dingen, die Macht in allem Dasein, das Gesetz in allem Geschehen, das Vernünftige u. s. w., wie der Herr Vortragende in voller Breite entwickelt hat. Wir bewegen uns hier in lauter analytischen Urtheilen, im Grunde in lauter Tautologien. Solche Philosophie ist nichts als repristinirte Scholastik. Dabei ist es denn unvermeidlich, dass allerlei Metapher mit unterlaufen, die sich mitunter sehr prächtig ausnehmen, aber zur Erkenntniss wenig beitragen. So nennt der Vortragende unter andern den Zweck: „Die reine Innerlichkeit", die Zeit: „Die Verneinung des Daseins", den Geist: „Die negative Macht gegen alle Natürlichkeit". Es rächt sich hier, dass die Nachkantische Philosophie, besonders die Hegel'sche, den tiefen und weitgreifenden Unterschied Kant's zwischen analytischer und synthetischer Erkenntniss nicht festgehalten hat und die berühmte Frage Kant's, wie synthetische Urtheile *a priori* möglich sein, dadurch einfach beantwortet zu haben glaubte, wenn sie die Identität zwischen Sein und Denken behauptete.

Der Herr Vortragende hat zum Schluss von seinen Voraussetzungen aus auch mehrere ethische Begriffe, wie die des Guten

und Schlechten, des Vollkommnen und Unvollkommnen, endlich auch die Begriffe der Freiheit und Sittlichkeit eintwickelt, von denen die ersteren zugleich ontologische Kategorien sind. Die Herleitung geschieht mit Consequenz aus den Prämissen. Ist die Welt ein einheitlicher Organismus, in welchem Alles in gesetzlicher und zweckmässiger Bewegung ist bis zum Höchsten, dem frei sich entwickelnden Geist, so dass Alles zur Entwickelung nach nothwendigen Gesetzen kommt, was keimartig, potenziell in jedem liegt, so ist Alles, das ganze Universum gut und vollkommen, und das Nicht-Gute, Nicht-Vollkommne, Nicht-Zweckmässige, das Schlechte und Unvollkommne wird zu etwas ganz Relativem, und ist im Wesentlichen nur zu beziehen auf die Stufen der Entwickelung, auf das Werden, was noch nicht zur Einheit gelangt ist. Das Nicht-Gute ist Alles, was noch nicht seinen Zweck erreicht hat, das Unvollkommne, weil es noch auf einer niedern Stufe steht u. s. w. Die Freiheit des Subjects ist die Bildung zur Vollkommenheit, zum Auswickeln aller Anlagen, und zwar im Geiste des Bewusstseins durch eigene Kraft. Da aber diese Entwickelung doch eine solche ist, die nach nothwendigen Gesetzen erfolgt, ähnlich wie bei einem organischen Product der Natur, nur dass die nothwendige Entwickelung im Subject mit Bewusstsein geschieht, so kann ich von meinem Standpunkt aus nur das darauf sagen, was Kant auf den ähnlichen Leibniz'schen Freiheitsbegriff sagte: wenn die Freiheit keine andere sein soll als diese, so würde sie im Grunde nichts besser sein, als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, frei und von selbst seine Bewegungen verrichtet. Sittlich sind wir, wenn wir uns in den Dienst des absoluten Processes stellen, d. h. in den Dienst der aus demselben resultirenden objectiv daseienden Gestalten, als Staat, Familie und Kirche. Dass ich auf einem ganz verschiedenen Boden in der Ethik stehe, als der hier angegebene, ist aus meiner Abhandlung über Kant's ethisches Princip ersichtlich. Näher auf die bedenklichen ethischen Principien des Vortragenden einzugehen, würde hier nicht der geeignete Ort sein. Ich möchte nur fragen, ob wir dann auch sittlich handeln, wenn wir uns mit „Willen und Wissen und mit allen unsern Organen“ in den Dienst etwa eines tyrannisch und despotisch beherrschten Staates oder einer hierarchischen Theokratie stellen? Denn das müssen doch auch Gestaltungen des absoluten Processes sein. Was der Vortragende unter Freiheit versteht, ist mehr theoretischer Art als wirklich praktisch-sittliche Freiheit. Diese Anschauung resultirt aus dem Protonpseudos der Hegel'schen Ethik, aus der Identificirung des Denkens und Wollens, der theoretischen und praktischen Vernunft. Wollen kann nicht ohne das ideelle Moment des Denkens sein, aber man darf die Sache nicht umkehren und sagen, jeder Denkact ist auch ein Wollen. Daher rührt auch in der Hegel'schen Rechtsphilosophie die trübe, verwirrende Vermischung theoretischer

oder Denkprocesse mit Willenserscheinungen. Das Sittliche ist kein Sein in dem Sinne des Vortragenden, sondern ein Werden im unendlichen Progress. Dem logischen Evolutionsprocess, nach welchem sich Alles im Universum mit Nothwendigkeit entwickelt, und der im Grunde eine sittliche Freiheit nicht zulässt, halte ich den ethischen Progress nach der Norm eines heiligen Willens entgegen, der ebenso gut die Consequenz des Denkens für sich hat, wie es der Vortragende von seinem Standpunkt behauptet.

Ich glaube nicht, dass durch solche Begriffs-Analysen, wie sie uns heute vorgetragen sind, der philosophischen Wissenschaft ein grosser Dienst geschieht; denn jeder wird sich sagen, solche Reihen von Begriffen zu entwickeln ist zwar ganz schön, aber eine anschauliche Erkenntniss gewinnt man damit nicht, warum es doch allein zu thun ist. Die Zeit ist dahin, wo man glaubte, wenn man ein begriffliches System sich ausgedacht hatte, welches in sich logisch widerspruchslos sei, damit auch ohne Weiteres das Sein erfasst zu haben. Ein philosophisches System, d. h. ein universelles Weltbild, wird immer eine Hypothese bleiben, weil wir als endliche Wesen absolutes Wissen nicht haben können. Ich habe im Vorstehenden Ansichten gegen den Hegelianismus geltend gemacht, welche ich auch schon früher in dieser Gesellschaft entwickelt habe, und wenn auch die Anhänger Hegels darauf gewöhnlich nur obenhin etwas erwidern, und den Einwendungen lieber aus dem Wege gehen, so werde ich doch nicht aufhören, denselben gegenüber meinen Standpunkt zu vertheidigen, den der Herr Vortragende freilich aus einem krankhaften Zug der Zeit herzuleiten beliebt. Es wird mir bei ihm allerdings nichts helfen, wenn ich ihm versichere, dass ich mich eines ganz gesunden philosophischen Bewusstseins erfreue. Es fragt sich aber doch sehr, ob das „Festbeissen“ in einer Philosophie, die der Kritik der eigenen Schule erlegen ist, von der sich sehr viele hervorragende ehemalige Anhänger losgesagt haben, weil sie erkannten, dass sie für die empirischen Wissenschaften nicht zu gebrauchen sei, die auch in der That auf diese heutigen Tages nicht den mindesten Einfluss mehr hat, die, wie ziemlich allgemein anerkannt, nur eine vorübergehende Bedeutung gehabt hat, und deren Grundanschauung mehr in dem antiken als im modernen Bewusstsein wurzelt, nicht eher etwas Krankhaftes zu nennen ist.

Zum Schluss erwiederte der Vortragende:

Es ist selbstverständlich, dass vom Standpunkte des „Realismus“ oder des „subjectiven Idealismus“, wie ihn die beiden eben gehörten Redner so geistvoll vertreten, meine Ausführungen heftigen Anfechtungen begegnen müssen. Indessen würde ich meinen beiden Herren Gegnern für die Energie, mit welcher sie ihre Einwendungen

vorgetragen haben, doch noch dankbarer sein, wenn sie sich mehr über einzelne Punkte und die innere Consequenz meiner Darlegungen und nicht so fast ausschliesslich über das oberste Princip und die höchsten Voraussetzungen aller Wissenschaft geäussert hätten. Jenes würde für mich wenigstens belehrender gewesen sein, während ein Streit über die letzten Principien auch dann unfruchtbar bleiben muss, wenn er sich bei jedem concreten Objecte erneuert. Die Anzüglichkeiten, die gegen Hegel gefallen sind, auf mich zu beziehen, finde ich keinen Grund. Damit dass man sagt: das Vorgetragene ist Hegelianismus, und dieser ist bekanntlich abgethan, ist meine Auseinandersetzung, dass Zwecke gesetzt werden müssen und dass dieses Bestimmte in dem Begriffe des Zweckes enthalten ist, keineswegs widerlegt.

Den principiellen Widerspruch meiner Herren Gegner in dem knappen Raum weniger Minuten zu erledigen, ist unmöglich; das will ich auch gar nicht versuchen, da es nicht das Problem der Erkenntnistheorie ist, was uns zur Erörterung vorliegt. Der heute verhandelte Gegenstand war die Ableitung des Zweckbegriffes und seiner Bestimmungen aus den Thatsachen und Nothwendigkeiten des Denkens. Es genügt zu sagen, dass die vernommenen Einwendungen mir diesen Gegenstand nicht zu treffen scheinen. Was ich vorgebracht, muss selbst für sich zeugen; den Beweis habe ich geliefert, so gut ich konnte. Das dagegen Vorgebrachte hat den Beweis sicher nicht erschüttert, weil es mit der Frage, wie ich sie gestellt, und mit der Untersuchung, wie ich sie geführt, gar nichts zu schaffen hat. Nur einige Missverständnisse gestatten Sie mir noch in möglichster Kürze abzuwehren.

Zunächst habe ich nicht gesagt, dass „die immanenten zweckthätigen Principien bewusstlos, instinctiv wirkende Potenzen sind“, sondern nur, dass, wie ich den Begriff des Zweckes aus den Thatsachen abgeleitet habe, der Zweck sich mir vorläufig nicht als die Absicht eines wissenden und wollenden Wesens ergeben hat. Die Frage nach dem Träger der Zwecke habe ich ausdrücklich weiterer Untersuchung vorbehalten. In der That würde ich vielleicht im Fortgange selber die Consequenz zu ziehen haben, dass das Eine, der Zweck der Zwecke, nur als Wille gedacht werden kann; doch das gehörte nicht in den Zusammenhang des heutigen Vortrags, der ausdrücklich nur eine Analyse des Begriffes des Zweckes und des Zweckprocesses im Universum zum Gegenstande hatte.

Ich habe ferner nirgends gesagt, am allerwenigsten „dogmatisch angenommen“, dass die „gewordenen Formen ewig sind“, was ja auch streng genommen Unsinn wäre. Constanz ist nicht Ewigkeit. Ob es ewige Formen giebt und welche Arten von Formen ewig sind, gehört einer anderen Untersuchung an, bei der vielleicht auch so etwas wie „der weitgreifende Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Erkenntnis“ eine Rolle spielen möchte. Doch

das gehörte wieder nicht in den Rahmen des heutigen Vortrags. Uebrigens bemerke ich, dass kritische Erörterung der Begriffe und Auflösung jeder blos dogmatischen Annahme, so viel ich sehen kann, der Inhalt dessen war, was ich vorgetragen habe. Der Punkt, wo ich nur dogmatisch angenommen, nicht kritisch abgeleitet habe, hätte mir nachgewiesen werden sollen.

Es ist ferner nicht richtig, dass ich irgend wie mit der Theorie der „Epigenesis" mich in Widerspruch gesetzt hätte; ich erkenne vielmehr ihr volles Recht als Nachweis der mechanischen Vermittlung des Zweckes an und suche nur nachzuweisen, dass die „Epigenesis" schlechterdings gar nichts erklärt, wenn man nicht eine „Präformation", einen immanenten Trieb zu bestimmter Richtung voraussetzt. Darin fühle ich mich in Uebereinstimmung mit allen besonnenen Naturforschern und im Gegensatze nur zu den Fanatikern der mechanistischen Descendenztheorie, welche der Herr Vertreter des „subjectiven Idealismus" seltsamerweise zu begünstigen scheint, während er zugleich sich als einen Freund teleologischer Betrachtungsweise erklärt. Dies letztere vermag ich allerdings nicht zusammenzureimen.

Weiter habe ich nirgends gesagt, dass Staat, Familie, Kirche u. s. w. der letzte Zweck, der Zweck der Zwecke selber wären, oder dass mir Sittlichkeit auf „Moral" oder gar auf die jedesmalige Moral der Zeit und des Volkes hinausbelaufe. Sittlichkeit ist mir, wie ich deutlich ausgesprochen, Einswerden mit dem Einen, dem Absoluten, oder, wie ich jetzt ausdrücklich hinzufügen will, mit dem absoluten Willen, nur dass die concrete Individualität als das Product aller bisherigen Culturentwicklung in dem concreten Gehalte der objectiven Welt, welcher seinerseits der Niederschlag derselben Entwicklung ist, die Basis findet, um sich über alle Natürlichkeit hinaus in das Reich des Absoluten zu erheben, ohne doch jenen concreten Gehalt zu verlieren, der eben nur in seiner Unmittelbarkeit aufzuheben ist.

Herrn v. Kirchmann erwiedere ich noch Folgendes: Es ist ein blosses Missverständnis, der Zwecklehre, wie es schon Kant gethan, vorzuwerfen, sie führe zur *ignava ratio*, man halte sich dann des Suchens nach den Ursachen für überhoben. Genau das Gegentheil ist der Fall. Denn so lange man die mechanische Vermittlung nicht nachweisen kann, bleibt auch der Zweck problematisch. Der *ignava ratio* machen sich vielmehr die mechanistischen Empiriker schuldig, indem sie nicht über die Ursache hinaus zum Zwecke weitergehen und nicht bedenken, dass ihre angeblichen Thatsachen nur ihre Begriffe und Gedanken von den Thatsachen sind. — Herr v. Kirchmann hat den Nerv meines Beweises völlig verkannt. Das glaube ich ihm gerne, dass, wenn eine Anzahl von Elementen mit constanten, regelmässig wirkenden Kräften gesetzt ist, dann auch die daraus hervorgehenden Producte ebenso eine gewisse Constanz und

Regelmässigkeit zeigen müssen. Aber das ist ja eben das Wunder: woher stammen denn jene Elemente, jene bestimmten Atome, bestimmten Kräfte und Gesetze? Wir müssen nach der Ursache suchen auch für alles dies regelmässig Wiederkehrende, worin ich die Vernünftigkeit eben der ersten Elemente der Universums finde. Die Allgemeingültigkeit der Causalität habe ich in meinem früheren Vortrage erwiesen. Und diese Ursache nun für die Fülle dieser Bestimmtheiten, die als sich stets wiedererzeugend Zwecke heissen, diese eben habe ich in dem Zweck der Zwecke, oder wie ich jetzt sagen will, in einem sich und damit sein Anderes setzenden Willen nachgewiesen. Dieser aber ist schöpferisch, ist Ursache seiner selbst, und darum beruhigt sich in ihm der Hunger des Denkens nach Causalität, eben weil dieser Wille sich selber setzt, während sonst alles über sich hinaus auf etwas anderes als seine Ursache weist. Giebt man mir nur Bestimmtheit, Art, Form in den ersten und ärmsten Elementen zu, so, meine ich, muss man auch alles zugeben, was ich aus dieser Thatsache abgeleitet habe. Freilich, man muss es mir zugeben zunächst blos als nothwendige Consequenz des Denkens. Ob sich die Sache wirklich so verhält, darüber will ich nichts gesagt haben und Herrn Frederichs die Möglichkeit offen erhalten, dass alles was ich sage ebenso wie alles was er sagt zu einem blos „hypothetischen Weltbilde“ führt.

Doch will ich mich nicht besser machen als ich bin. Ich habe in der That die seltsame Meinung, dass Gott kein Ding, auch kein Ding-an-sich, sondern dass er Geist, dass er deshalb das Erkennbare schlechthin ist, dass er allein wahrhaft erkannt wird, dass es keine andere Erkenntnis als Gotteserkenntnis giebt. Dies Spiel mit Wesen und Erscheinung, Unendlichem und Endlichem bedeutet mir nicht eben viel. Gott ist überall und immer das einzig wahrhaft Wirkliche und die Substanz unsrer selbst; er kann sich uns nicht entziehen und entzieht sich uns auch nicht, wir müssen ihn blos ergreifen. Und so meine ich auch, ganz in der Weise des Aristoteles, nur dass ich auch die Kritik an dem Kriticismus für vollzogen halte durch grosse Denker der neueren Zeiten, — ich meine also, dass wir auf dem Wege richtiger Begriffsbildung, richtiger Urtheilsbildung, richtigen Schlussverfahrens wohl zur Wahrheit gelangen könnten. Die Einwände gegen die sogen. Begriffsdialektik beruhen auf Missverständnis. Ich schliesse genau so, wie jeder andere vernünftige Mensch. Dass ich nicht durch „Induction“ zu beweisen suche, was aus keiner Erfahrung und keiner Häufung von äusseren Thatsachen zu erweisen ist, sollte mir nicht zum Vorwurf gemacht werden. Wenigstens bin ich darin ehrlich. Es hätte sich ja aus Pflanzen und Thieren, aus Muskeln und Nerven, aus Magen und Gehirn, Ohr und Auge und so fort ins unendliche ein ganz hübscher Scheinbeweis zusammenzimmern lassen, und manche haben so gezimmert. Weil ich meine, dass damit im Ernste nicht viel

geleistet wird, darum eben habe ich einen anderen Weg eingeschlagen.

Ob dieser Weg der richtige ist? Ich denke an ihm festzuhalten. Die beiden Herren Redner nach mir haben die Nothwendigkeit consequenten Denkens, die ich aufzuzeigen versucht habe, nicht anerkennen zu dürfen geglaubt. Aber eine Widerlegung habe ich in ihren Ausführungen nicht gefunden, nur einen, allerdings energisch ausgedrückten, Dissens der Meinungen. Natürlich wäre es mir willkommener, bei so vortrefflichen Männern der Zustimmung, als dem Widerspruche zu begegnen. Vielleicht gelingt es uns ein ander Mal besser, uns zu einigen.

Leipzig,
Druck von Bockwitz & Webel.

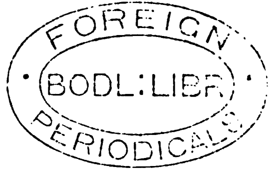
VERHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.



VIERTES HEFT.

LEIPZIG.

ERICH KOSCHNY.

(L. HEIMANN'S VERLAG.)

1876.

I.

Ueber die künstlerische Form der Denkmäler grosser Männer.

Vortrag,

gehalten in der Philosophischen Gesellschaft, Sitzung vom 29. April 1876

von

Dr. **Max Schasler.**

Schon einmal ist dies Thema in unserer Gesellschaft berührt worden, nämlich gelegentlich der Verhandlungen über die Gründung des Hegeldenkmals, und schon damals fühlte ich mich veranlasst, auf die jedes ästhetischen Princips entbehrende Willkür hinzuweisen, mit welcher die Frage, „welches in einem gegebenen Falle die geeignetste Form für ein Denkmal sei", sowohl seitens der leitenden Comités, denen die Ausschreibung der Programme obliegt, als seitens der ausführenden Künstler behandelt zu werden pflegt. Ja, selbst in unserer Gesellschaft wurden Ansichten geäussert, denen ein ähnlicher Vorwurf zu machen war. Die kürzlich eröffnete Ausstellung des für die Ausführung hierorts bestimmten Modells zum Göthedenkmal giebt mir abermals Gelegenheit, diese Frage zu erörtern, welche bei der erwähnten früheren Veranlassung nur eine beiläufige Beantwortung im Laufe einer wesentlich praktischen Debatte finden konnte.

Die Frage hat meines Erachtens eine grössere Tragweite, als es beim ersten Anblick scheint, und dürfte sich schon deshalb, noch mehr aber aus dem Grunde für eine Erörterung in unserer Gesellschaft eignen, als sie in der That nur aus rein ästhetischen Principien endgültig zu erledigen ist. Allerdings wäre hierzu, wenn von keinen Voraussetzungen ausgegangen werden sollte, eine ziemlich weitläufige Voruntersuchung nöthig, welche indess die mir zugemessene Zeit nicht gestattet; es können in dieser Hinsicht nur einige principielle Hauptpunkte berührt werden, welche für die Thesis, die ich in Betreff der obigen Frage aufzustellen gedenke, von wesentlicher Bedeutung sind.

Wer einen näheren Blick auf die Art und Weise zu werfen in der Lage ist, in welcher heutzutage die meisten Kunstwerke zu entstehen pflegen, dem kann es nicht entgehen, wie dabei vielfach einerseits ganz äusserliche, zufällige Umstände, andererseits, wo es sich um gegebene Motive, wie bei Denkmälern, handelt, jene oben gerügte Willkür in der Entwerfung der Skizze eine grosse, ja die Hauptrolle spielt. Statt aus dem ideellen Inhalt des Motivs das Princip der Grundform und die Gesetze für die formalen Details zu schöpfen, wird entweder ganz nach äusserlichen, mit der Kunstform in gar keinen Zusammenhange stehenden Rücksichten verfahren — z. B. wenn ein Comité blos auf die Thatsache hin, dass nicht genug Gelder eingegangen sind, statt eine Concurrenz für eine Statue auszuschreiben, sich mit einer solchen für eine Büste „begnügt"; als ob, ästhetisch genommen, eine Büste an sich einen geringeren künstlerischen Werth als Denkmalsform besässe als eine Statue, und als ob nicht vielmehr die Frage, ob Statue oder Büste, lediglich danach zu entscheiden wäre, welche Form für den gegebenen Fall die geeignetste sei. Was die Künstler betrifft, die hierüber grössten Theils in derselben Unklarheit sich befinden, so steht notorisch bei ihnen der ideelle Inhalt des Motivs immer erst in zweiter oder dritter Linie: das erste und wichtigste Moment ist für sie der äusserliche Eindruck, die ganz abstrakte Harmonie und Wirkungskraft der Linien und Formen, ganz abgesehen davon, ob diese als Ausfluss und Ausdruck eines ideellen Gehalts erscheinen, also in nothwendiger Beziehung zum geistigen Inhalt des Motivs stehen oder nicht. Die künstlerische Thätigkeit wird dadurch aus einer kompositionellen zu einer blos kombinatorischen, und die verständige Reflexion, verbunden etwa mit einem nur auf die äusserliche Schönheit gerichteten Taktgefühl, ist allein statt der schöpferischen Phantasie wirksam. Dazu kommen noch mancherlei andere, ebensowenig künstlerische Rücksichten, wie das Streben, etwas Neues, Ungewöhnliches, vom Hergebrachten Abweichendes zu schaffen; wobei nur zu erinnern ist, dass die ewigen Gesetze der Schönheit das Allerhergebrachteste sind: auf diese Weise wird das sogenannte „geniale" Machwerk über die innere Wahrheit und der äusserliche Effekt über die anspruchslose, aber inhaltsvolle Schönheit gesetzt.

Ich bin weit entfernt davon, das Machwerk als etwas Unwesentliches zu betrachten: in der Plastik hat das Lineament, d. h. der edle Rhythmus in der Bewegung der Formen, ebenso wie das harmonische Colorit in der Malerei ihre grosse Bedeutung, aber diese Bedeutung darf keine abstrakte sein, sie muss als Ausdruck der künstlerischen Idee selbst zur Erscheinung und zur Wirkung kommen. In dem alten Streit, welche Forderung an ein Kunstwerk die berechtigtere sei, nämlich ob die, dass es eine Idee darstelle, oder aber die, dass es durch die reine Schönheitsform die Anschauung befriedige, wird zwar die Zusammengehörigkeit beider Momente vor-

ausgesetzt; aber die Frage ist, auf welchem Moment der Hauptaccent ruhe, d. h. was als der primäre und charakteristische Punkt des Kunstwerks als eines solchen betrachtet werden müsse. Im Grossen und Ganzen neigen sich die Aesthetiker (selbst Vischer) der ersteren, die Künstler fast ohne Ausnahme der zweiten Ansicht zu. Man könnte nun zwar sagen, dass beider Ansichten einseitig und schon darum falsch seien; das Wahre sei, dass eine völlige Gleichberechtigung, eine absolute Durchdringung beider Momente den Charakter des Kunstwerks ausmache, etwa wie Mann und Weib für den Begriff der Ehe, obwohl Gegensätze, doch eben darum als Momente der Totalität des Begriffs gleichberechtigt sind. Diese Betrachtungsweise, so anmuthend sie scheint, ist gleichwohl nicht zureichend zur Bestimmung des konkreten Begriffs des Kunstwerks; sie wäre es nämlich nur in dem Falle, wenn es nur eine Art von Kunstwerken, nur eine Kunst gäbe; die Frage nimmt aber eine sehr verschiedene Bedeutung den verschiedenen Künsten gegenüber an. Beispielsweise unterliegt es ebensowenig einem Zweifel, dass in der Dichtkunst die Idee ein ungleich grösseres Gewicht besitzt als die Ausdrucksform, wie dass in der Architektur das umgekehrte Verhältniss stattfindet. Was die erstere Kunst betrifft, so hat schon Aristoteles daran erinnert, dass das Metrum noch nicht das Gedicht mache, und dass es ebensowohl versificirte Prosa als Poesie ohne Versmaass gäbe. Was die Architektur betrifft, so ist der Inhalt an sich ohne grosses ideelles Gewicht: es handelt sich darin stets nur um ein einem bestimmten praktischen Zweck dienendes Bauwerk, sei es Kirche oder Haus, Palast oder Eisenbahnhalle: die schöne Form allein, welche diesen praktischen Vorwurf künstlerisch gestaltet und obgleich sie ihm nur zu dienen scheint, ist gleichwohl — vom Standpunkt des Kunstwerks aus — hier wesentlich die Hauptsache. Zwischen diesen beiden Künsten, welche in der Entwicklungsreihe der Künste die Endpunkte bilden, nehmen nun die andern Künste: Plastik, Malerei, Musik u. s. f. jede eine andere Stellung zu der Frage ein, und diese Stellung wird bestimmt durch das Verhältniss, in welchem bei jeder einzelnen Kunst die Schwere des künstlerischen Materials zu dem ideellen Gewicht des in der Kunst zur Darstellung gelangenden Inhalts steht. Um bei den bildenden Künsten, den Künsten für die räumliche Anschauung, zu bleiben, so nimmt die Plastik — die uns hinsichtlich unsers Themas vorzugsweise beschäftigt — zwischen Architektur und Malerei eine mittlere Stellung ein, die sie am meisten jener Forderung, dass in dem Kunstwerk Idee und Form als gleichberechtigte Momente einander durchdringen, adäquat erscheinen lässt. Denn wenn sie auch einerseits mit der Architektur die massive Schwere des Materials gemeinsam hat, so beschränkt sie dasselbe doch auf einen verhältnissmässig kleinen Raum, abgesehen davon, dass die Ideen, welche sie zur Darstellung bringt — die ausdrucksvollen Schönheiten der menschlichen Ge-

stalt — die, wie erwähnt, meist praktischen Vorwürfe der Architektur um ebensoviel an Bedeutsamkeit und Tiefe des Inhalts überragen, wie die lebendige Harmonie und der unendliche Reichthum der plastischen Formen über der symmetrischen Regelmässigkeit des lediglich auf mathematische Verhältnisse basirten Schematismus der architektonischen Formen steht.

Eine wesentlich verschiedene Stellung nimmt andrerseits die Plastik zur Malerei ein. Wenn ihr Material (Stein, Metall etc.) das der Malerei an Schwere und Massigkeit überwiegt, so scheint doch in dem Umstande, dass die Plastik die menschliche Gestalt in voller Rundform darstellt, während die Malerei sie nur in scheinbarer Körperlichkeit auf der Fläche wiedergiebt, bei jener ein Anspruch auf grössere Realität der Erscheinung obzuwalten. In der That ist jedoch das Gegentheil der Fall. Nicht der Tastsinn, sondern das Auge ist das Anschauungsorgan für ein Werk der bildenden Kunst; für das Auge aber existiren Formenunterschiede streng genommen nur als Farbenunterschiede, d. h. jene werden von diesen abstrahirt und durch die Erfahrung für die Vorstellung befestigt. Der Unterschied in dieser Beziehung zwischen beiden Künsten ist nur der, dass das Gemälde eine einzige Ansicht darbietet, während das Bildhauerwerk deren eine unendliche Zahl gewährt; dagegen überwiegt die Malerei durch die konkrete Wahrheit des Kolorits die sich auf die reine Form beschränkende Plastik bedeutend an Kraft realistischer Anschaulichkeit und ist deshalb auch in ausgedehnterem Maasse als die letztere befähigt und berufen, konkrete Ideen zur Darstellung zu bringen, während umgekehrt die Plastik eine solche grössere Befähigung nach der entgegengesetzten, nämlich idealistischen, oder wenn man will abstrakten Richtung hin besitzt. Es mag hier beispielsweise nur darauf hingewiesen werden, dass das Frucht- und Blumenstück, sowie das sogenannte Stillleben, Gattungen sind, die ihres fast ausschliesslich realistischen Inhalts wegen wohl der Malerei, nicht aber der Plastik zugänglich sind; für diese wesentlich idealistische Kunst sind sie eben zu realistischer Natur.

Diese Schranke der Plastik, im Gegensatz zur Malerei, habe ich deshalb hervorheben müssen, weil sich darin für unser Thema ein wichtiges Princip ausdrückt; wie denn namentlich hinsichtlich der Portraitdarstellung, die doch in der Frage nach der geeignetsten Denkmalsform von wesentlicher Bedeutung ist, die Differenz zwischen plastischer und malerischer Auffassungs- und Behandlungsweise am schärfsten hervortritt. Blicken wir nun auf die drei Künste hinsichtlich des Verhältnisses von Idee und Material, den beiden Factoren der künstlerischen Form, noch einmal vergleichend zurück, so stellt sich das merkwürdige, aber für den specifischen Charakter jeder einzelnen Kunst höchst bedeutsame Resultat heraus, dass dieselben bei den verschiedenen Künsten in ganz verhindener Beziehung stehen, indem sie eine umgekehrte Proportion der Zu- und Abnahme

des Gewichts darstellen. Ich beschränke mich auch hier auf die Reihe der bildenden Künste, obgleich sich das Gesetz in der ganzen Entwicklungsreihe nachweisen lässt: die Architektur ist, da sie gänzlich von Naturnachahmung abstrahirt (weshalb sie auch von Aristoteles, der die *μίμησις* als Kriterium der Kunst aufstellt, gar nicht zu den Künsten gerechnet wird) die abstrakteste hinsichtlich der Ideen, welche sie zur Darstellung bringt, hinsichtlich des Materials aber die schwerste und am meisten raumfüllende; die Malerei umgekehrt die konkreteste in ideeller Beziehung, aber mit dem leichtesten Material darstellende. Andererseits sind die Motive der Architektur ganz praktischer und beschränkter Art, während die Motive der Malerei die grösste Mannigfaltigkeit, Tiefe und Reichhaltigkeit an Ideen umfassen. Die Plastik steht, wie bemerkt, in der Mitte zwischen beiden und bildet nach beiden Seiten einen Gegensatz. Hinsichtlich der Malerei — die Architektur können wir nunmehr bei Seite lassen — manifestirt sich dieser Gegensatz darin, dass die Malerei, obgleich sie an Umfang und Tiefe der Ideen einen grösseren Reichthum besitzt, doch durch die konkrete Natur ihres Darstellungsmaterials, die F a r b e, von vorn herein auf eine realistischere Auffassungs- und Darstellungsweise eines gegebenen Motivs angewiesen ist als die Plastik, was sich namentlich in denjenigen Naturgebieten, die beiden gemeinsam sind, wie die Portraitdarstellung, am deutlichsten offenbart. Hier würde bei der Malerei ein Fehler der Auffassung ebenso sehr auf der Seite der vorwaltenden Idealisirung liegen wie bei der Plastik auf der entgegengesetzten; d. h. ein plastisches Portrait — sei es Büste oder Statue — erfordert seiner künstlerischen Natur nach eine mehr idealistische, ein gemaltes dagegen eine mehr realistische Behandlung. Selbstverständlich ist dies nur ein ganz allgemeines Gesetz, das ja wesentlich durch die Eigenartigkeit des Motivs selbst modificirt wird; jedoch kann man sagen, dass gewisse Köpfe, nämlich diejenigen, in denen die Form als charakteristisch vorwaltet, sich mehr für plastische Darstellung, andere, in denen das Kolorit das Hauptmoment der Wirkung bildet, sich mehr für malerische Behandlung eignen. (Dass die Form aber ein idealistischeres Moment als die Farbe ist, habe ich bereits bemerkt.) Daher eignet sich ein männlicher Kopf im Allgemeinen mehr für plastische, ein weiblicher mehr für malerische Auffassung und Darstellung.

Kehren wir nach diesen Vorbemerkungen zu unserem Thema zurück; zum Theil ist die darin ausgesprochene Frage im Princip durch die obigen Andeutungen bereits beantwortet. Ehe ich aber aus denselben die positiven Konsequenzen für ihre nähere Beantwortung ziehe, kommt noch eine praktische Erwägung in Betracht: es ist nämlich, wenn es sich um die Bestimmung der für ein Denkmal geeignetsten Form handelt, zunächst zu fragen: was wird überhaupt mit einem Denkmal bezweckt? Die Antwort scheint einfach: der

Zweck, welcher sich mit der Errichtung eines Denkmals verknüpft, ist offenbar der, die Erinnerung an einen grossen Mann lebendig zu erhalten, dessen Verdienste die Nation zu dauernder Dankbarkeit verpflichtet. Dies liegt ja schon in dem Namen selbst (Denk-Mal, *monumentum*) ausgesprochen. Die hier gegebene Erklärung enthält nun zwei Momente, die wesentlich in der Denkmalsform zur Geltung zu bringen sind: einmal die Persönlichkeit des zu Feiernden selbst, sodann seine Verdienste. Das erste Moment betrifft die Darstellung der Hauptfigur, also die Art der Portraitdarstellung, das zweite die dekorative Zuthat, im weitesten Sinne: die Ausschmückung des Piedestals mit mehr oder weniger beziehungsvollen Symbolen, sei es in figuraler sei es in blos ornamentaler Weise. Beide Momente haben drittens in innigster Beziehung zu einander zu stehen, d. h. sie dürfen nicht blos äusserlich, etwa nach blos linearischen Schönheitsrücksichten, mit einander verbunden sein: eine Forderung, die häufig wenig berücksichtigt wird. Selbstverständlich muss ich hier von denjenigen Denkmälern abstrahiren, welche von einer Darstellung der Figur ganz Abstand nehmen: man kann ja auch Waisenhäuser als Denkmäler ihrer Stifter betrachten; für uns handelt es sich speciell um Bestimmung der plastischen Denkmalsform; und da stellt sich uns dann sogleich die Frage entgegen, ob Statue oder Büste die geeignetste Form sei, und weiter im ersten Fall, wann ein Reiterstandbild, wann eine stehende Figur, wann eine sitzende am meisten sich eigne.

Dass die Wahl der einen oder anderen unter den drei letztgenannten nicht gleichgültig und etwa blos nach dem Umfang des Geltbeutels, über den das leitende Comité zu verfügen hat, zu entscheiden sei, möchten wohl selbst die enragirtesten Vertheidiger der „genialen“ Willkür kaum zu behaupten wagen; weshalb also sollten bei dem viel tiefer eingreifenden Unterschied zwischen Statue und Büste solche Willkür, oder — was dasselbe ist — solche ganz äusserlichen Erwägungen, wie der Kostenpunkt und Aehnliches, gerechtfertigter erscheinen? Aber vielleicht lässt sich für die Bestimmung jenes Unterschiedes kein so einfaches Princip angeben wie jenes durch den Gebrauch geheiligte Gesetz es enthält, dass Fürsten zu Pferde, die anderweitige berühmte Menschheit dagegen zu Fuss dargestellt werden.

Mit diesem Einwurf berühre ich den eigentlichen springenden Punkt unseres Themas, und ich will, ohne mich vorher in weitläufige Erklärungen einzulassen, die Beantwortung der Frage sogleich in der einfachen Form einer Thesis ausdrücken, der Hoffnung mich hingebend, dass der Sinn derselben so klar und einleuchtend erscheinen werde, dass er kaum einer näheren Erläuterung bedarf. Ich bin also der Ansicht, dass, wo es sich um einen Mann handelt, der mit seiner ganzen Persönlichkeit und Thätigkeit der Oeffentlichkeit angehört und als solcher in der volksthümlichen Anschauung

lebt, also um einen Fürsten, einen Feldherrn, einen Staatsmann selbst, die Darstellung der ganzen Figur nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu geboten erscheint; Büsten von solchen Männern dürften sich nur für geschlossene Räume eignen, auf öffentlichen Plätzen aber in der That ungenügend sein. Den Gegensatz dazu bildet der Mann der Wissenschaft, bei dem lediglich der Kopf die Hauptsache ist; denn seine Wirksamkeit und Thatkraft beschränkt sich auf die Sphäre der Intelligenz, d. h. der Theorie, nicht der Praxis. In diesem Falle scheint eine Büste, womöglich in kolossaler Grösse, nicht nur gestattet, sondern als die allein passende, das Wesen des Mannes am schärfsten ausdrückende Form; in dem Grade, dass eine Statue dieses Wesen nicht nur weniger charakteristisch zur Anschauung bringen, sondern diese geradezu entstellen und in's Triviale herabziehen würde. Man stelle sich beispielsweise Alexander von Humboldt als stehende oder sitzende Statue vor, bei der selbstverständlich der Realität der ganzen Erscheinung, auch im Kostüm, Rechnung getragen werden müsste! Könnte eine solche Statue je eine andere Wirkung hervorbringen, als eine die universale Bedeutung des geistigen Heros abschwächende, falls nicht der Künstler es vorzöge, durch die Zuthat einer konventionellen rhetorischen Bewegung oder einer ebenso konventionellen antiken Drappirung den Eindruck einfacher Wahrheit ganz und gar zu verfälschen?

Die Kostümfrage ist hierbei überhaupt von wesentlicher Bedeutung, und werde ich sogleich auf dieselbe zurückkommen. Zuvor jedoch noch eine andere Bemerkung.

In der Statue ebensowohl wie in der Büste sollen zwei Elemente, die zunächst einander zu widersprechen scheinen, mit einander der Art organisch verbunden sich darstellen, dass sie in gleichberechtigter Weise zu einem harmonischen Totaleindruck sich verschmelzen: das eine, wesentlich realistischer Natur, ist Das, was man im engeren Sinne den portraitmässigen Ausdruck nennen kann, vor Allem die konkrete Aehnlichkeit mit dem Original; das zweite, idealistischer Natur, ist das jenige, was den Mann als ausserhalb der Beschränktheit der Zeit stehend, gleichsam als ein allgemeines Individium zur Anschauung bringt. In diesem idealen Zuge spricht sich vorzugsweise die Bedeutung seiner Grösse aus, während jenes nur die äusserliche Identität feststellt. Ich habe einmal bei einer andern Gelegenheit das Paradox ausgesprochen, ein wirklich bedeutendes Portrait müsse ähnlicher sein als das Original; nämlich ähnlicher dem wahren, von den Zufälligkeiten momentaner Stimmung oder selbst körperlichen Befindens freien Charakter, der bei jedem Menschen nur in seltenen Augenblicken zur vollen Erscheinung gelangt. Es ist eben Sache des Künstlers, durch die Hülle der particularen Aeusserlichkeit hindurchzuschauen bis auf jenen Typus, der mehr oder weniger hinter der Tagesmaske jedes Gesichts verborgen ist. Um wie viel bedeutsamer tritt solche Forderung an denjenigen Künstler heran, der nicht einen beliebigen

Tagesmenschen, sondern einen grossen Mann und zwar gerade als solchen darzustellen berufen ist. Darin beruht die wahrhafte, auch nothwendige Idealisirung, nicht in jener verflachenden Verschönerung der Züge, die nichts erreicht als eine Uebersetzung aus dem Charakteristischen in's Triviale und Konventionelle.

Wenden wir nun dies Princip auf unsere Frage an, so ist klar, dass bei der portraitmässigen Darstellung eines grossen Mannes Alles vermieden werden muss, was den Ausdruck seiner ideellen Grösse und seiner ideellen Bedeutung überhaupt abzuschwächen vermag. Eine solche Abschwächung wird aber vorzugsweise durch eine kleinliche Treue in der Beobachtung des Zeitkostüms bewirkt, weil sich darin — ganz abgesehen von der meist geschmacklosen Form des der Modelaune anheim gegebenen Zeitkostüms — eben die Beschränktheit der Zeit, in der jener Mann zufällig lebte und über welche er gerade durch seine ideelle Bedeutung sich erhoben hat, ausdrückt, so dass gerade Das, was ihn gross erscheinen lässt, nämlich das Hinausgehen über seine Zeit, durch diese Aeusserlichkeit in der Erscheinung für die Anschauung vernichtet wird. Fast schlimmer noch ist der entgegengesetzte Fehler, nämlich die völlige Abstandnahme vom Zeitkostüm und Ersatz desselben durch eine sogenannte ideale Gewandung, deren Muster der Antike entnommen ist. Nicht etwa blos des Mangels an historischer Wahrheit wegen ist dies ein Fehler, sondern weil die volksthümliche Anschauung, in welcher der grosse Mann seiner Nation angehört, dadurch völlig verfälscht wird. Ich will mich, der Verdeutlichung halber, in Kürze auf ein Beispiel solcher Verfälschung beziehen, das um so schlagender sein dürfte, als das betreffende Denkmal notorisch das bedeutendste öffentliche Kunstwerk dieser Art in Berlin ist; ich meine die Schlüter'sche Reiterstatue des grossen Kurfürsten auf der Kurfürstenbrücke. Wer, der seine Jugend in Berlin zugebracht, wird nicht meine Empfindung darin theilen, dass er sich selbst in späteren Jahren nur schwer von dieser antikisirten Vorstellung des grossen Kurfürsten hat losmachen können, um das zeitgemässe, d. h. historisch-korrekte Bild desselben an Stelle derselben zu setzen. Wie Viele aber kommen überhaupt nie zu solcher Korrektur ihrer Vorstellung! Ist es aber Aufgabe der Kunst und ist es überhaupt Zweck solcher monumentaler Schöpfung, die volksthümliche Vorstellung an einen grossen Mann, dem die Nation die grösste Dankbarkeit schuldet, in die Irre zu führen?

Wie nun ist aus diesem Dilemma, dass bei der monumentalen Darstellung eines grossen Mannes weder einem bornirten Zeitgeschmack Concesionen gemacht, noch durch die unwahre Zuthat einer sogenannten idealen Gewandung eine Verfälschung der volksthümlichen Anschauung gestattet werden dürfe, hinauszukommen? Die Künstler fühlen die Bedenklichkeit dieser Alternative sehr wohl und suchen sich meist dadurch zu helfen, dass sie einen Mittelweg einschlagen, indem sie zwar im Allgemeinen das Zeitkostüm beibehalten, dasselbe aber

zum grossen Theil durch einen drapirten Mantel verdecken, so dass scheinbar beiden Forderungen Rechnung getragen wird. Aber wird nicht gerade durch solches Laviren zwischen der Scylla des Zeitkostüms und der Charybdis der abstrakten Idealisirung die Unwahrheit solcher Zwitterform, die niemals eine organische Einheit bilden kann, erst recht bekundet? Auch das ausgestellte Modell zum Goethedenkmal, wie geschickt auch der Widerspruch verdeckt ist, leidet an solcher Unwahrheit. Wie also ist dem abzuhelfen? Einfach durch die von mir aufgestellte Regel, dass nur Männer der praktischen Thatkraft, welche als solche der Oeffentlichkeit und damit der volksthümlichen Vorstellung angehören, als Statuen, die Heroen der Wissenschaft dagegen und überhaupt alle solche, deren Thätigkeit, wie bahnbrechend und welterschütternd sie immer sein mag, nicht der Oeffentlichkeit angehörte, nur als Kolossalbüsten dargestellt werden. Es kommt hierbei sogleich in Betracht, dass die erstere Art ohnehin ausserhalb des nur von der Modelaune diktirten ganz willkürlichen und stets wechselnden Kostümgesetzes stehen. Fürsten, Feldherrn, Staatsmänner, selbst berühmte Kanzelredner treten auch in dieser Beziehung aus dem Bann der privaten Kleidung heraus. Was man auch sonst gegen die Standeskostüme einwenden mag, sie machen doch nie den Eindruck eines blossen Modekostüms, sie haben etwas Repräsentatives, welches sich leichter mit der individuellen Würde vereinigen lässt als das reine Zeitkostüm, welches — wenn es, wie so oft (ich erinnere an die Zopf- und die Criolinenperiode) an sich geschmacklos und lächerlich ist — den zu feiernden grossen Mann ohne seine Schuld an diesem Fluch der Lächerlichkeit porticipiren lässt.

Zwischen den beiden Extremen der Männer der praktischen Thätigkeit und der Wissenschaft giebt es nun allerdings Mittelstufen, bei denen es zweifelhaft sein kann, ob sie wohl für die eine oder andere Denkmalsform sich eignen. Hierzu gehören z. B. — ich kann selbstverständlich nicht alle Stände unter diesem Gesichtspunkt durchgehen — die Künstler; aber auch hier wird die Entscheidung, ob Statue ob Büste zu wählen sei, wesentlich davon abhängen, ob die Art ihrer Thätigkeit, wie die der Architekten, Bildhauer, Maler, mehr praktischer, oder, wie die der musikalischen Komponisten und Dichter, mehr theorotischer Art ist. Auch hier trägt das Kostüm das seinige dazu bei, die Frage zu entscheiden, da die Männer der bildenden Kunst, eben ihrer praktischen Weise des Schaffens wegen, durch ihr Atelier-Kostüm sich von vorn herein mehr zu statuarischen Darstellung der ganzen Person eignen. Im Uebrigen muss, bei den unendlichen Nüancen, welche dabei möglich sind, es dem Takt des Künstlers überlassen werden, welche Form — aber immer auf Grund des allgemeinen Princips — die geeignetste, d. h. den Charakter des betreffenden Künstlers am meisten zur Erscheinung bringende und ihn am wenigsten entstellende oder doch nicht verflachende sei.

Ja, es kann drittens sogar der Fall eintreten, dass — scheinbar

im Widerspruch mit der von mir aufgestellten Regel — für einen Mann von praktischer Thatkraft sich mehr eine Büste, und umgekehrt für einen Mann der theoretischen Intelligenz mehr eine Statue sich eigne. Ich will, um an einem Beispiel meine Meinung zu illustriren, an zwei Männer erinnern, deren Charakter Jedem in prägnantester Weise vor Augen steht: Lessing und Moltke. Ich meine, dass ein Lessing ebensowohl als Statue (den Beweis dafür hat ja Rietschel mit seinem herrlichen Werke geführt) wie ein Moltke als Kolossalbüste zu denken sei. Denn die Bedeutung Lessings, obschon eines Mannes der Feder, liegt doch wesentlich in seiner streitbaren Energie, womit er seine friedliche Waffe handhabte, und wiederum die Grösse des „grossen Schweigers“ wurzelt viel mehr in seiner Intelligenz als in seiner unmittelbar nach Aussen hin sich offenbarenden Thatkraft. Es sind dies Umstände, die in einzelnen Fällen sich so fein zuspitzen, dass es schliesslich dem künstlerischen Takt dessen überlassen bleiben muss, welchem die Lösung solcher schwierigen Aufgabe zugefallen ist, zu entscheiden, ob dem Charakter des Darzustellenden die eine oder die andere Form entsprechender sei. Keineswegs aber wird durch solche Apellation an das künstlerische Gefühl in zweifelhaften Fällen das von mir behauptete Gesetz umgestossen und etwa, weil es solche zweifelhafte Fälle giebt, dem Belieben und der Willkür freier Spielraum gewährt; vielmehr handelt es sich dabei nur um die verständniss- und taktvolle Auslegung des Gesetzes für jeden gegebenen Fall. Es ist dies besonders zu betonen, weil gerade in diesem wichtigen Punkte die grösste Willkür, ja, man kann sagen, die totalste Abwesenheit aller Ueberlegung hinsichtlich der Frage herrscht, ob überhaupt die Wahl der künstlerischen Denkmalsform eine Beziehung zum Charakter des Darzustellenden habe oder nicht.

Was nun schliesslich das ausgestellte Modell zum Göthedenkmal betrifft, dem ich, da es die nächste Veranlassung zu meinem Vortrage gewesen ist, einige besondere Worte widmen muss, so soll nicht geleugnet werden, dass es im Allgemeinen den wohlthuenden Eindruck echt monumentaler Würde, sowohl in Haltung wie in Ausdruck der Figur macht, wenn auch in ersterer Beziehung der obligate Mantelwurf zur Milderung der immerhin wunderlichen Wirkung des sonstigen Zeitkostüms nicht zu umgehen war, und in zweiter Beziehung — nämlich hinsichtlich des Ausdrucks — die ideale Schönheit desselben sich hauptsächlich auf den Kopf beschränkt. Was die Wahl der Denkmalsform, die Statue, betrifft, so ist freilich der Künstler von der Verantwortlichkeit dafür frei zu sprechen. Denn des Comité hatte in seinem Concurrenzausschreiben das Denkmal für Goethe in gleichsam selbstverständlicher Weise als „Statue“ bezeichnet, dagegen ausdrücklich „in Betreff der Stellung (ob sitzend oder stehend), der Tracht, der Altersstufe des Dichters, sowie der Höhe und Ausschmückung des Postaments den Künstlern vollständige

Freiheit gelassen“; dadurch aber hatte es auf der einen Seite eine gerade den wichtigsten Punkt für die Charakteristik des grossen Dichters berührende Beschränkung aufgestellt, indem es die Kolossalbüste ausschloss, andererseits einer Willkür gerade da Raum gegeben, wo für die nicht gerade wählerische Intelligenz unsrer Künstler eine sehr heilsame Beschränkung am Orte gewesen wäre. So scheint denn auch in diesem Falle die Erwägung, dass man über eine Summe von „bis zu 30000 Thlrn.“ disponirte, den einzigen Ausschlag dafür gegeben zu haben, dass man sich für eine Statue entschied; im Uebrigen mochten die Künstler zusehen, was sie aus der obligaten Statue machen könnten.

Ist es nun aber wirklich so selbstverständlich, dass für Goethe, wie er in der populären Erinnerung der Nation als der weltherrschende Dichterfürst lebt, eine Statue, d. h, ein die ganze Person in ihrer zeitlichen Existenz portraitirendes Standbild die passendste, seiner Bedeutung angemessenste Form des Denkmals sei? Es ist Gewohnheit geworden, bei Goethe an Schiller und bei Schiller an Goethe zu erinnern und bei der Charakteristik des einen sich die Sache durch einen wohlfeilen Gegengesetz gegen den Andern zu erleichtern. Hier aber, wo es sich um eine Frage der äussern Erscheinung handelt, möchte solche Vergleichung nicht ganz abzuweisen sein. In der That, wenn für Schiller, mit dem sich in der populären Vorstellung ein gewisses natürliches Pathos, die Idee einer leidenschaftlichen Jugendlichkeit verknüpft, eine etwas rhetorisch aufgefasste Statue, wie sie im Begas'schen Schiller-Denkmal sich darstellt, angemessen sein mag, so scheint mir doch für ein Goethedenkmal die Darstellung der ganzen Figur, ob stehend oder sitzend, ob idealistisch oder realistisch aufgefasst, der Idee, welche in der populären Vorstellung von diesem ebenso universalen und objektiven, wie plastisch in sich abgeschlossenen Geiste lebt, völlig unadäquat: nur eine Kolossalbüste, ähnlich wie Bläser sein Humboldtdenkmal für New-York und sein Hegeldenkmal für den Platz hinter der Universität behandelt hat, scheint mir auch für Goethe, namentlich in der landschaftlichen Umgebung des Thiergartens, die allein würdige Form zu sein. Wenn man sich diese Büste auf einfachem, vielleicht nur mit zwei ganz allegorischen Figuren — etwa „Wissenschaft“ und „Kunst“ — geschmückten Piedestal als Centrum eines architektonisch schön gegliederten Halbkreises denkt, dessen Wandung mit Erinnerungen an die Hauptschöpfungen des grossen Geistes in reliefartigen Darstellungen ausgestattet wäre, so dürfte ohne Zweifel ein unendlich grossartigerer, einheitlicherer und in wahrhaftem Sinne monumentalerer Eindruck erzielt worden, als es durch eine stehende oder sitzende Gewandfigur — sei das Kostüm nun dem Styl seiner Zeit, dem Zopf, oder der Antike entnommen — jemals zu erreichen möglich wäre.

Denn schliesslich frage man sich doch, warum man denn über-

haupt — statt der Büste — die ganze Figur zu sehen verlangt? Doch nur, um den ganzen Menschen von Kopf bis zu den Füssen vor sich zu haben, also aus Gründen der realen Wirklichkeit. — Wird dieser Wunsch aber wirklich erfüllt? Durch das antike Kostüm gewiss nicht, das hier einfach eine Lüge gegen die Realität wäre und nur zu jener schon gerügten Verfälschung der populären Vorstellung führen würde, da der wirkliche Mensch Goethe sich nie so getragen hat; in der That ist das antike Kostüm für moderne Standbilder weiter nichts als der umgekehrte Zopf (das bekannte Standbild Friedrich Wilhelms III. in römischem Feldherrnkostüm liefert den Beweis dafür). Also bleibt nur das Zeitkostüm, hier also gerade der Zopf. Aber ist nicht für einen so universalen Geist wie Goethe, mehr vielleicht wie für irgend einen Andern, da Keiner mehr wie Er hoch über seiner Zeit stand, das Zopfkostüm gerade durch seine Realität eine ideelle Lüge und Entwürdigung? — Dazu kommt noch, dass die Darstellung des übrigen Körpers oder vielmehr der todten Hülle einen so unverhältnissmässig grossen Raum gegen den Kopf einnimmt und den letzteren, der doch wohl auch bei den enragirtesten Vertheidigern der Statuenform die Hauptsache bleibt, so sehr in die Höhe und ausser jedem richtigen Gesichtspunkt rückt, dass auch in dieser Beziehung eine völlig zweckwidrige Verkehrung aller ideellen Verhältnisse stattfindet. Beispielsweise wird in der Schaper'schen Statue, wenn sie ausgeführt ist, der Kopf in einer Höhe von einigen dreissig Fuss zu stehen kommen (denn das Modell ist etwa in $^1/_3$ Grösse dargestellt); man müsste also, um den Kopf annäherungsweise richtig zu sehen, wenigstens 120 Fuss entfernt stehen, d. h. so weit, dass man überhaupt nichts mehr deutlich erkennen kann. Tritt man aber näher, so mag man die Figuren des Piedestals betrachten, von Goethe selbst dürfte man höchstens seine Beine oder vielmehr seine Schuhe und Strümpfe richtig beurtheilen können. Und dennoch darf es bei dem Schaper'schen Entwurf noch als ein grosser Vorzug gelten, dass das Piedestal von der obligaten Ofenform zu einem bescheidenen Maasse reducirt ist. Da ich gerade von dem Piedestal spreche, so will ich, als Beweis, wie wenig sich selbst die intelligenteren Künstler um den ideellen Zusammenhang des von ihnen Dargestellten Sorge machen, auf die Inconsequenz in den Motiven der statuarischen Ausschmückung des Postaments aufmerksam machen. Originell ist die Abweichung von der quadratischen oder doch rechtwinklichen Form des Grundplans. Dieser ist sechseckig gedacht mit drei Eckgruppen von je einer weiblichen und einer Knabenfigur; dieselben stellen dar: „Lyrik mit Amor“, „Drama mit Todesgenius“, „Natur mit Wissenschaft“. Denkt man weiter nicht darüber nach, so scheint das sehr passend die vielseitige Thätigkeit Goethes zu versinnbildlichen. Aber nun stelle man die koordinirten Figuren nebeneinander: „Lyrik“, „Drama“ und — „Natur“, „Amor,“ „Todesgenius“ und — „Wissenschaft“! Und ferner, wenn Lyrik und Drama ausdrücklich

hervorgehoben werden, ist es weniger wichtig, dass Goethe „Wilhelm Meister“ und „Hermann und Dorothea“ geschrieben, wenn ich auch seine kunstkritische Thätigkeit ganz bei Seite lassen will? Ich habe nichts gegen die Schönheit der Figuren und das geschickte, einen schönen rhythnischem Fluss der Linien offenbarende Arrangement derselben, obschon die allzu knappe Art, wie die drei weiblichen Figuren auf dem abschüssigen Rande des Sockels sitzen, etwas Peinliches hat; aber es scheint mir denn doch, dass, abgesehen von dem Mangel an Logik in der Gliederung der Symbolfiguren durch dieselben die Bedeutung Goethe's nichts weniger als erschöpft ist.

Was die Hauptfigur betrifft, so habe ich bereits bemerkt, dass derselben im Allgemeinen keineswegs der Ausdruck einer monumentalen Würde fehlt; aber hauptsächlich concentrirt sich dieser Ausdruck doch im Kopfe, und es ist daher doppelt zu bedauern, dass in der ausgeführten Statue der Kopf in so grosse Höhe hinausgerückt werden wird, dass dieser schöne Ausdruck für die Anschauung wahrscheinlich zum grössten Theil verloren gehen muss. Warum begnügt man sich also nicht mit diesem schönen Kopfe? Sind denn die Schuhe und Strümpfe u. s. f. Goethe's von so ausserordentlichem Werth für die Menschheit, dass sie in der monumentalen Darstellung des grossen Mannes einen für das Auge bevorzugten Platz gegen das edle Haupt verdienen? Wollte man absolut eine Statue haben, dann hätte man sich wenigstens — des Kopfes wegen und auch aus andern Gründen — für eine sitzende entscheiden sollen.

An diesen Vortrag schloss sich die nachstehende Diskussion an. Herr Marelle äusserte sich dahin:

Die grossen Männer, dünkt mich, zu welcher Gattung sie auch gehören, lassen sich nicht so nach einem engen abstracten Princip in Statuen und Büsten theilen. Die Frage, ob Büste oder Statue, erscheint mir vielmehr als eine rein relative, die nur nach der Bestimmung — Ort, Stelle, Zusammenhang — des Denkmals, sowie nach der persönlichen, nationalen und sogar localen Bedeutung des grossen Mannes, nicht nach der Art seiner Wirksamkeit, — zu lösen ist. —

Die meisten unbefangenen Verehrer eines solchen Mannes fassen das Problem gewöhnlich als eine Frage des Mehr oder Weniger auf; und wenn in dem jetzigen Falle den Berlinern eine einfache Büste Goethe's auf einem öffentlichen Platze ihrer Stadt für den grossen deutschen Dichter zu wenig erscheint, so sehe ich darin ein zwar naives, jedoch sehr richtiges Gefühl.

Es ist für ihn zu wenig und zu wenig auch von ihm; denn einen repräsentativen Mann wie er, der eine volle Persönlichkeit, ein ganzer Mensch — jeder Zoll ein König — war, den wollen wir

an einer solchen Stelle auch ganz sehen. Das ist ein lebendiges und sehr zuverlässiges Criterium. — Die zweite Frage, die des Costüms, ist auch keine leicht zu entscheidende bei einem Manne, wie Goethe, der 80 Jahre gelebt und so verschiedeue Moden mit gemacht hat. Was mich betrifft, so kann ich mir den vollendeten Goethe nicht besser vorstellen, als wie ihn Rauch dargestellt hat. Schön ist der lange Rock freilich nicht, der Total-Eindruck ist jedoch höchst individuell, wahr und charaktervoll, sowohl von vorne, wie von hinten, wo die verschränkten Arme noch so viel Ausdruck haben.*) — Das schöne Costüm des 18. Jahrhunderts, welches Schaper seiner Statue gegeben hat, hat Goethe eigentlich nur als ganz junger Mensch getragen, und dies stört wohl etwas mein historisches Gewissen; gestatten wir jedoch dem Künstler den kleinen Anachronismus. Dies Costüm wird nun vom Vorredner als unästhetisch betrachtet. Ich behaupte im Gegentheil, es sei eines der schönsten, welches die Männer getragen haben, man betrachte es vom Standpunkte der Malerei oder vom Standpunkte der Plastik. Bringt es nicht in harmonischem Zusammenhange jeden bedeutenden Theil des Körpers zum gefälligsten Ausdruck? Sehen Sie nur: Das Bein zeigt sich kräftig oder graziös modellirt in seinen verschiedenen Gliederungen: Fuss, Knöchel, Wade, Knie, Schenkel. Die plumpe Oberfläche des Bauches gewinnt einen Rhythmus unter den Falten der Kniehosen und durch die Caesur der Weste. Das Kleid, offen, grade geschnitten und, gestickt, lässt die Brust frei athmen zwischen den weichen, aus der langen Weste hervorquellenden Spitzen. Der Hals, nur an seiner Basis leicht umschlungen, trägt einen fein gepflegten Kopf. Kein thierischer Auswuchs verwischt oder verwildert einen einizigen Zug des klaren Gesichts. Das Haar ordnet sich correct und doch nicht zu steif um die hohe Stirne. Die Hand tritt zart und elegant aus der Spitzenmanschette hervor, während der Arm sich in dem breiten, wohl scantirten Aermel bequem und würdig bewegt. Kurz Alles in einer solchen Gestalt entspricht vorzüglich dem feinen vornehmen Charakter dieser geistreichen, aristokratisch-geselligen und liebenswürdigen Zeit.

Wo sehen Sie so viel Unschönes darin?

Betrachten wir zum Beispiel Männer wie Voltaire und Rousseau, Lessing und Goethe, Haendel, Mozart und Gluck, Friedrich den Grossen, Washington, Franklin, Mirabeau — stehen sie nicht in ihrer Bekleidung ebenso edel und plastisch da, wie die nacktbeinigen

---

*) Meine Köchin, ein junges Mädchen aus Litthauen, nennt diese kleine Rauch'sche Statüette, die ich bei mir habe, nicht anders als den kleinen weissen Prediger. Diese naive Benennung bedürfte vielleicht nur einer Correctur, um treffender zu sein als alle die schwülstigen, olympischen Epitheta der Aesthetiker. Das Rauch'sche Abbild ist gewiss treu und so mag wohl der grosse, alte verklärte Goethe, der Weise Weimars, ausgesehen haben — ein Ober-Consistorialrath der pantheistischen Kirche.

Heroen des Alterthums mit ihrer kargen, hemdartigen Tunica, so wie unter ihrem unbeholfenen, Badetuchartigen Pallium und ihrer Gardinenartigen Toga?

Aber der Zopf! höre ich sagen.

Nun, frage ich noch, stört er uns so sehr hinter dem Kopfe dieser Männer? Ist er nicht das beste Symbol des leichten rührigen Witzes seiner Zeit — der hinter den Goetheschen Epigrammen hervorlugt?

Selbstverständlich empfehle ich nicht eine geistlose, peinliche, sogenannte realistische Abblildung dieses Costüms. Man möge von ihm, wie von jedem anderen (auch von dem antiken) das Unwesentliche, Unbelebte, beseitigen; man hüte sich jedoch vor einer allzu conventionellen, antikisirenden oder phantastischen Idealisirung desselben. Dies gestattet ein gebildeter psychologischer Sinn nicht mehr. Für uns Moderne ist das Costüm ein Zeugniss des kulturhistorischen Moments und des Metier, ein Zeugniss, das man uns in der Darstellung der Person weder vorenthalten noch verfälschen darf.

Nächstdem äusserte sich Herr Dr. v. Heydebreck dahin:

Auch ich bin mit dem Endresultat des Herrn Vortragenden nicht einverstanden, obgleich ich mit den Principien, aus welchen er dasselbe abzuleiten versuchte, im Ganzen übereinstimme. Da ich den Fehler also in einer unrichtigen Anwendung an sich richtiger Grundsätze suche, so sei es mir gestattet, zunächst auf den allgemeinen Theil des Vortrags zurückzukommen, um hernach zu zeigen, wie sich aus denselben oder ähnlichen Grundsätzen vielmehr das Gegentheil ableiten lasse. — Ich glaube mit dem Herrn Vortragenden wesentlich in Uebereinstimmung zu bleiben, wenn ich mich in Bezug auf das Allgemeine etwa folgendermassen fasse:

Jedes Werk der nachahmenden Kunst hat eine doppelte Aufgabe zu lösen, deren Forderungen in einem gewissen Widerspruch mit einander stehen, in dessen Vermittlung eben die eigenthümliche Schwierigkeit liegt, — die Forderungen der realen und der idealen Seite der Aufgabe. — Es fordert nämlich, was das Reale betrifft, der Gegenstand als ein in der erscheinenden Wirklichkeit Gegebenes vollkommene Treue der Nachbildung, Wahrheit im niederen, realistischen Sinne. — Andrerseits, nach der Seite des Idealen, hat das Kunstwerk zum Gegenstand seiner Darstellung ein in jener Erscheinung sich manifestirendes Wesen, das, obgleich es in der realen Erscheinung als einem fliessend Unendlichen nie und nirgend voll und ungetrübt zur Erscheinung kommt, nun doch in einem, fixirten Moment durch das Kunstwerk ganz zur Dar-

stellung gebracht, der sinnlichen Anschauung gegeben werden soll. Aber noch mehr, nicht nur wahr sein in diesem höheren Sinn, als Darstellung einer Idee, soll das Kunstwerk; auch den Ansprüchen der auf formale Gesetzmässigkeit ausgehenden Phantasie soll es genügen, wonach jede Anschauung schon blos als solche ästhetisch geschätzt wird: die gegebene Anschauung soll auch überhaupt fasslich, gefällig, harmonisch sein. Dies ist die zweite Forderung von der idealen Seite, neben der idealen Wahrheit, die der idealen Form, der Schönheit im engeren Sinne. Die glückliche Vereinigung all dieser, realen und idealen, Bedingungen macht das Werk der nachahmenden Kunstfertigkeit erst zum Kunstwerk; das Mittel aber, dieselbe zu erreichen, besteht, allgemein gesprochen, in der Idealisirung, die da zu Stande kommt durch ein gewisses Abschwächen und Ausscheiden des Unwesentlichen und Störenden, durch ein Sammeln, Steigern und Concentriren des Charakteristischen, Bedeutsamen, Würdigen oder Gefälligen in der Erscheinung. — Nun aber ist das in der Realität sich kundgebende Wesen ein mannichfaches, der an derselben Erscheinung sich verkörpernden Ideen sind viele, und sie stehen zu einander in einem Verhältniss der Ueber- und Unterordnung, je nachdem sie der Erscheinung näher oder ferner liegen, mittelbarer oder unmittelbarer sich in ihr offenbaren. — Demgemäss giebt es denn verschiedene Stufen und Arten der Idealisirung, je nach der Stufe, auf welcher die Idee steht, deren Darstellung das Kunstwerk sich zur letzten Aufgabe gemacht hat, und darnach richtet sich der in Anwendung kommende Grad des idealisirenden Verfahrens. Will man also etwas Allgemeines über die einer bestimmten Gattung von Kunst-Darstellungen zukommende Form ausmachen, so muss man sich zunächst darüber verständigen, in Darstellung welcher Stufe des Wesens eigentlich der ideale Gegenstand des Kunstwerks zu suchen sei. —

Von hier aus nun auf die vorgelegte Frage zu kommen, so glaube ich, in Uebereinstimmung mit dem Vortragenden, den Zweck der Darstellung bei plastischen Monumenten berühmter Männer etwa dahin definiren zu können, es solle im Denkmal dargestellt werden eine bedeutende Persönlichkeit nach ihrer allgemeinsten historischen Bedeutung, verewigt werden, was der Mann seinem Volke, was er der Menschheit gewesen. — Hieraus nun zog der Herr Vortragende im Hinblick auf die das Unwesentliche ausscheidende Forderung der Idealisirung den Schluss, es müssten Männer der That in ganzer Figur, Männer des Gedankens als Büste dargestellt werden — was man sich, so allgemein, zunächst gefallen lassen kann. Freilich gab er selbst sogleich zu, dass, bei den unendlich modificirten Uebergängen zwischen jenen abstracten Gegensätzen, die Regel in besondern Falle mancherlei Ausnahmen erleiden könnte, wie er denn selbst das

in ganzer Figur ausgeführte Standbild Lessings als das bei diesem Mann des Gedankens Richtigste pries, Moltke, den Mann des Schwerts, lieber nur als Büste dargestellt wissen wollte. Trotzdem subsumirt er den streitigen Fall des Göthe-Denkmals, wie mir scheint, ohne genügende Berücksichtigung seiner Eigenthümlichkeit unter das allgemeine Schema, und will Göthe, als Mann des Gedankens, als Büste dargestellt haben, nur den Kopf, der die Dichterwerke ersonnen, mit Ausschluss des unwesentlichen Gebäudes der Glieder. Gegen diese Entscheidung nun hat sich mannigfacher Widerspruch erhoben. Der eine wies darauf hin, wie wichtig die Figur für Charakterisirung einer jeden Persönlichkeit, der andere, wie wir gerade bei Göthe gewohnt seien, sie uns zur Vollendung seines menschlich-liebenswürdigen Bildes stets mitzudenken. Darauf könnte nun freilich erwidert werden, dass hier das Persönlich-Charakteristische nicht das die Darstellung in letzter Instanz Normirende sei, sondern die in der Persönlichkeit verkörperte universelle Bedeutung ihres Wirkens; und da fragt es sich allerdings, ob nicht ein Theil der persönlichen Erscheinung, wie charakteristisch auch immer für den Menschen Göthe, bei der monumentalen Versinnbildlichung des Göthe'schen Genius als unwesentlich geopfert werden müsse. Wir werden also wohl zusehen müssen, wie das Gebiet der wesentlichen Bedeutung Göthe's sich denn eigentlich zum Persönlichen des Menschen verhält, um zu entscheiden, wie weit dessen leibliche Erscheinung in den Kreis der Darstellung zu ziehen sei.

Göthe war Dichter, war Künstler; das Gebiet der Kunst aber hält eine eigenthümliche Mitte zwischen dem praktischen, dem der Staatsmann, der Krieger, und dem theoretischen, dem der Forscher, der Gelehrte angehört. Wenn in jenen Denken und Thun Inneres und Aeusseres einseitig auseinandertreten, so scheint gerade hier eine Vermittlung zu liegen, der ganze Mensch in seiner Einheit und Ganzheit vorzugsweise betheiligt zu sein. Vergeistigung des Sinnlichen, Verkörperung des Geistigen, harmonische Einheit beider, das ist das Wesen aller Kunst, auch der Dichtkunst. Und zwar ist ja die Kunst dem Theoretischen verwandt und geht auf's Allgemeine, aber nicht auf logische Wahrheit, nicht auf das, was schon an sich selbst in jedem Einzelnen identisch ist, sondern der Künstler und vor allem der Dichter, er verklärt sein eigenstes Wesen, sein individuellstes Fühlen und Leben zur Allgemeinheit, zur Mittheilbarkeit, macht, so zu sagen, sein Selbst und das in ihm, wodurch gerade ein Subject sich von andern sondert, allgemein geniessbar.

Dieses ganze sinnlich-geistige Selbst nun des Dichters, wie er es seinem Volke, der Menschheit in verklärter Gestalt zu schenken gewusst hat, das sollte, meine ich, der bildende Künstler im Denkmal darzustellen haben. Genügt aber dazu, frage ich, der abstracte, in sich versunkene Denker-Kopf, verlangen wir nicht die ganze Leiblichkeit zu sehen, als Träger und Symbol des in innigster

Wechselwirkung des Inneren und Aeusseren sich bewegenden individuellen Lebens? Das Haupt, gewiss, vor allem, als Organ und Bild der geistigen Macht, aber auch die beseelten Glieder, das friedlich beherrschte Reich der Sinnlichkeit und Leidenschaft, das das von oben strömende Maass in sich aufnimmt, seine chaotischen Regungen heraufschickt, auf Lipp' und Stirn sich heiter zu verklären. Und andrerseits, auch mit dem Praktischen ist die künstlerische Thätigkeit verwandt, zwar nicht ein Handeln und Kämpfen, aber doch ein Sichäussern, ein Schaffen und Bilden, kein *πρασσειν*, aber ein *ποιειν*. Also kommt beim Künstler der Körper auch als Symbol der nach Aussen gerichteten Thätigkeit in Betracht. Beim Maler, beim Bildhauer springt es in die Augen; aber auch der Dichter, will er nicht wirken, nicht sich aussprechen und mittheilen, ist er nicht in gewissem Sinn ein begeisterter Redner, der den Hörer in sein Gefühl dahinreisst? Also auch hier wollen wir sehen die bewegte Brust, die die Stimme heraufschicken möchte auf die beredte Lippe, Hand und Arm, die dem Gestus sich leihn, die ganze von der inneren Musik erregte und bewegte Gestalt. Das gilt vom Künstler und Dichter überhaupt: Und von Göthe, dessen Kunst diesem Ideal gleichmässiger Verschmelzung des Geistigen und Sinnlichen unter den Modernen am nächsten gekommen, der dasselbe sich bewusst zum Ziel seiner poetischen Bestrebungen gesetzt, der allem einseitig Abstracten in innerster Seele abhold war, in dessen persönlicher Erscheinung an Haupt und Gliedern jene Harmonie wie selten bei einem Menschen sich darstellte, der, wie kaum ein zweiter Dichter, sein ganzes persönliches Leben in seinen Werken objectivirt hat, die darum auch das Subjectivste und Objectivste zugleich sind, was sich denken lässt, — von Goethe sollte es nicht gelten, Goethe sollten wir als abstracten Kopf verewigen?!

Hier tritt uns nun aber der Vortragende mit dem Bedenken der Kleidungs-Frage entgegen, die bei der Darstellung als Büste umgangen wird. Das idealste, das adamitische Kostüm, wie die Alten es wohl bei hoch ideal gehaltenen Portrait-Statuen in Anwendung brachten, kann wohl nicht in Frage kommen; antike Gewandung wirkt fremdartig, denn sie erweckt die Vorstellung der wirklichen antiken Zustände, verstösst also gegen die historische Wahrheit, wirkt als Maskerade; es bleibt also nur das Zeit-Kostüm. Dieses aber, meinte der Vortragende, sei eine durchaus zufällige, ja störende und entwürdigende Zugabe, deren Eindruck das, was die Darstellung in ganzer Figur etwa Gutes haben möchte, gänzlich vernichten würde.

Was nun zuvörderst das Zufällige des Kostüms betrifft, so ist zuzugeben, dass demselben allerdings bei Darstellung eines Dichters die Bedeutung nicht zukommt, wie etwa bei der eines Kriegs-Helden, wo selbst die seltsamste Aeusserlichkeit durch die Erinnerung der Ereignisse und Thaten geadelt ist, die sich

daran knüpft: Die Uniform, die bei Marengo und Waterloo gewesen, möchten wir bei einem Denkmal Bonaparte's nicht missen, in was für Rock und Weste aber Faust und Iphigenie gedichtet worden, ist in der That absolut bedeutungslos und gleichgültig. Hier tritt nun aber für diesen Mangel an individueller die allgemeine culturhistorische Bedeutung der Tracht ergänzend ein, als Sinnbild der grossen Zeit, deren grösster Sohn doch auch Goethe immer nur gewesen, der verschollenen Tracht, deren Anblick uns unmittelbar auch jene ganze Welt zart-geistigster Geselligkeit vor die Seele bringt, die, für immer verschwunden, den holdesten Blüthen Goethe'scher Dichtung ihren Duft geliehen hat — wie das von Herrn Marelle sehr schön ausgeführt worden. — Wenn aber derselbe Herr in Bekämpfung der gegen das Kostüm erhobenen Bedenken so weit ging, die Kehrseite desselben, seine Unschönheit und Unwürdigkeit gänzlich in Abrede zu stellen, so kann ich ihm hierin nicht folgen, und muss durchaus der Ansicht des Vortragenden beitreten. Herr Marelle findet das Kostüm des 18. Jahrhunderts nicht nur nicht unschön, sondern sogar positiv-schön, indem er auf die anmuthige Wirkung des Puders, der Goldstickerei, der schillernden Seiden, des gefältelten Busenstreifs etc. hinweist, was Alles der Erscheinung etwas ungemein Duftiges und Aetherisches gebe. Dass nun in dem Allen eine gewisse Schönheit sei, will ich nicht leugnen; ich behaupte aber, diese Schönheit, was man auch sonst von ihr halten möge, ist jedenfalls eine blos malerische, plastisch unverwerthbare, und auf das plastisch-Schöne des Kostüms kann es doch hier allein ankommen; vor dieser strengen Kunst aber sinkt all jener Putz zu werthlosem Tand herab. Die Bekleidung allerdings des Beins, das will ich zugeben, hat auch etwas plastisch-Gefälliges, obwohl gegen den plumpen Schuh, den straffen Strumpf, die dürftige Hose, die das Bein mehr zerschneiden als gliedern, sich doch auch noch manches sagen liesse; die ungeheuren steifen Rock- und Leibrock-Schösse aber sind äusserst bedenklich, das gebauschte Jabot, die languissante Manschette wird plastisch ein schwerfälliger Plunder, ganz unerträglich aber ist die das Haupt entstellende und entwürdigende Haartracht, mit ihrem Anhängsel von Zopf oder Haar-Beutel, ihrer wulstigen Auftreibung des ganzen Kopfes, die die edelste, bedeutendste Linie der menschlichen Gestalt, den Umriss des Schädels, nicht mehr erkennen lässt, das Haar schnöde zu Versteckung und Entstellung des Hauptes missbraucht, zu dessen freiester Zier die Natur es bestimmt hat. Nicht aber nur ästhetisch-anstössig, auch im Widerstreit mit Wesen und Würde der darzustellenden Persönlichkeit ist diese Tracht, mit ihr und dem Geiste der ganzen Zeit, deren Mittelpunkt sie bildet; denn nicht jene Zeit hatte den Geschmack aus sich entwickelt, der diese Tracht erschaffen, sondern ihn überkommen von einer älteren, abgelebten Zeit, von deren fesselnden Traditionen, namentlich auch auf dem Gebiete der Kunst, sich zu befreien, der eigentliche Lebens-

Nerv all ihrer Bestrebungen gewesen ist, und Göthe ihr erster Held in diesem Kampfe. Puder, Zopf und Haarbeutel sind die Uniform, das Symbol der Roccoco-Zeit, jener Zeit der bornirten Super-Klugheit, der pedantischen Geckenhaftigkeit, des zimperlichen Ungeschmacks, kurz der ganzen Cultur-Barbarei, von der Goethe und Goethe's Zeit die Welt glücklich befreit haben, — und Goethe soll im Zopfe stehen? Es ist gesagt worden, Goethe habe den Zopf auch innerlich getragen, und so möge er ihm auch in Erz und Stein über den Rücken hängen; ich erwidre, wenn jenes Etwas von Geheimeraths-Seele, was allerdings in dem wirklichen Hrn. v. Goethe mitgehaust hat, vielleicht auch ein wunderliches kleines Zöpfchen getragen, so will das deutsche Volk doch nicht dieses an seinem Dichter verewigt sehen, sondern Goethe's Genius will es sehen, und der trug wahrlich keinen Zopf. Hat also Goethe, hat seine Zeit den geistigen Zopf gelöst, dass Söhn' und Enkel auch den körperlichen lösen durften, warum wollen wir unsern Meister nicht den Dienst zurückgeben und ihn mit entfesseltem Haar in freier Anmuth, in natürlicher Würde darstellen, mit dem Haupte gleichsam auftauchend aus der beschränkenden Zeit - Umhüllung in die Sphäre des Rein-Menschlichen, Idealen? Trifft es sich doch glücklich, dass gerade die im Interesse der formalen Schönheit nothwendigste Abweichung von der Realität des Kostüms zugleich bedeutsam und symbolisch für das innerste Wesen des Mannes und seiner mitstrebenden Zeit sich erweist. Denn es giebt Zeiten, deren Eigenthümlichkeit eben darin besteht, dass das Dauernde, für alle Zeiten Gültige und Gleiche zum Bewusstsein gebracht, das Allgemein - Menschliche als solches erstrebt wird; alle solche Zeiten sind sich innerlich verwandt und ähnlich; eine solche war Goethes, war die Zeit der Renaissance, war die des classischen Alterthums; und so reichen sich ihre Heroen über die Roccoco-Barbarei hinweg, hinweg über die Fratzen des Mittel - Alters die Hände, Goethe und Shakespeare und Virgil und Sophocles und Homer in freister brüderlicher Eintracht. Das ist die Versammlung, in deren Mitte wir Goethe uns denken, und da darf er uns nicht neben Griechen und Römern beschämt als Barbar stehen, im chinesenhaften Anputz, sondern frei und natürlich, wie jene es trugen, wie wir es tragen, trage auch er sein Haupt, er trage seine zärtliche Cultur-Tracht, die Tracht der Ueberverfeinerung möglichst genähert dem strengen plastischen Ideal menschlich-würdiger Bekleidung, wie der Grieche seine zur Humanität gesänftigte heroische Volks-Tracht. Wie das nun im Einzelnen zu machen sei, wie das Kostüm auch im Uebrigen idealisirt werden könne, dass es zu dem freien Haupt in Uebereinstimmung steht und ihm doch sein Charakter bewahrt bleibt, — das sind Fragen, die ihre Beantwortung von der Hand des Künstlers erwarten müssen. Die Schwierigkeiten sind gross, aber, scheint mir, nicht unüberwindlich, zumal

wenn man bedenkt, was, bei Goethes langem Leben, der Auswahl im Kostüm für ein weiter Spiel-Raum gelassen ist.

Zum Schluss also, aus all den angeführten Gründen, weil mir die Darstellung der Gestalt für das Denkmal eines Dichters überhaupt, und insbesondere Goethes, unerlässlich erscheint, weil dem Zeit-Kostüm seine höhere Bedeutung nicht abgesprochen werden kann, weil es der durch die Natur der Sache wie durch den Schönheits-Sinn gebotenen Idealisirung auch nicht unfähig erscheint, — so kann ich der Behauptung des Herrn Vortragenden, Goethe sei als Büste aufzustellen, nicht zustimmen und halte die Darstellung in ganzer Figur, mit freiem Haupt, in möglichst idealisirtem, aber doch genügend charakterisirtem Zeit-Kostüm für die einzig mögliche Form eines in der Hauptstadt Deutschlands öffentlich aufzustellenden Goethe-Denkmals.

Herr Dr. Frederichs bemerkte, er sei mit der Ansicht des Herrn Vortragenden einverstanden, dass, wenn man von hervorragenden Persönlichkeiten des praktischen Lebens absieht, für grosse Intelligenzen, welche in der Anschauung der Nachwelt mehr als schöpferische Geister, sei es in der Kunst oder der Wissenschaft, denn als geistige Kämpfer gelten, sich eine Colossalbüste besser eigne, als die ganze Statue im modischen Zeit-Costüm oder in einem idealen dem Antiken nachgebildeten Gewande. Eine Bestätigung der Richtigkeit dieser Ansicht könne die antike Sculptur insofern geben, als in den Fällen, wo nicht die hierarchische Tradition dagegen war, sondern nur die einfache Idee der vollendeten Schönheit zum Ausdruck kommen sollte, jedes Gewand als störend beseitigt worden sei. Nur habe er gegen die Colossalbüste das Bedenken, wenn dieselbe im Freien aufgestellt werde und dabei doch erforderlich sei, dass sie durch einen gewissen räumlichen Umfang imponire, ob nicht dieselbe leicht in das Riesenhafte übergehen könnte und dadurch die Schönheitslinie überschreite. Was die berührte Statue Goethes betreffe, so habe für ihn das Halten des Gewandes mit der Hand etwas sehr Gezwungenes.

Demnächst äusserte sich Herr v. Kirchmann ohngefähr in folgender Weise:

Ich glaube, alle Anwesenden werden mir beistimmen, wenn ich unserem verehrten Vorsitzenden, Herrn Dr. Schasler für den gehaltenen Vortrag zunächst herzlichen Dank sage; derselbe war uns allen um so angenehmer, als wir daraus zugleich entnehmen können, dass Herr Dr. Schasler sich noch eifrig mit seiner grossen Aufgabe, der Herausgabe einer Aesthetik beschäftigt, deren Fortsetzung

wir alle wohl um so eifriger erwarten, als der erste, bis jetzt erschienene, und die Geschichte der Aesthetik behandelnde Theil so grossen Anklang und Beifall bereits gefunden hat.

Der Redner hat ganz Recht, wenn er in seinen einleitenden Worten bemerkt, dass das von ihm gewählte Thema trotz seiner Spezialität nur durch Zurückgehen auf die obersten Prinzipien des Schönen und der einzelnen Künste eine genügende Erledigung erhalten könne. Bei der grossen praktischen Bedeutung desselben gerade für die Gegenwart, die eine wahre Leidenschaft in Aufrichtung von Denkmälern für grosse Männer entfaltet, erlaube ich mir in einiger Ausführlichkeit auf die vom Redner angeregten Fragen einzugehen; bitte aber dabei im Voraus um Nachsicht, da ich seit den letzten 8 Jahren mich beinah gar nicht mit der Aesthetik beschäftigt habe und deshalb heute nur die Stellung eines Dilettanten, nicht die eines Kenners einzunehmen vermag.

Der Redner unterscheidet an einem Kunstwerk die künstlerische Idee und die reine Schönheitsform und sagt zunächst, dass das Wesen des Kunstwerks nicht in dem Vorwiegen des einen Momentes über das andere, sondern in der absoluten Durchdringung beider Momente enthalten sein dürfte. In dem letzten Punkte trete ich ihm vollkommen bei, dagegen möchte ich die beiden Momente selbst nicht Idee und Form, sondern Inhalt und Form nennen. Mit dem Worte: Idee ist seit Plato's Zeiten viel Misbrauch getrieben worden. Neuerlich hat Hegel das Wort wieder zu hohen Ehren gebracht und auch innerhalb des Schönen es zu einem der wichtigsten Elemente in demselben erhoben. Ich habe mich nie damit befreunden können. Ganz abgesehen von allgemeinen Bedenken scheint mir die Idee Hegel's für das Verständniss des Schönen um deshalb bedenklich, weil sie nur dem Gebiete des Denkens angehört und Hegel jedes Gefühl, als dem Sinnlichen und nicht dem Allgemeinen angehörig, davon ausschliesst. Damit ist das Wesen des Schönen selbst zu einem begrifflichen herabgedrückt, dem das Gefühl völlig fremd bleibt. Dazu kömmt, dass wenn jedes Schöne, oder wenigstens jedes Kunstwerk eine Idee anschaulich darstellen soll, der Begriff der Idee, wie ihn Hegel innerhalb seiner Logik aufgestellt hat, verlassen werden muss. Man muss dann dem Kunstwerk, was einen Menschen, ein Pferd, einen Delphin, einen Blumenstrauss u. s. w. darstellt, die ihm zugehörige Idee unterlegen und schliesslich wird sich dann ergeben, dass man so vie[illegible] als es Gattungen und Arten von Mensche[illegible] Charakteren, Handlungen, sittliche[illegible] dass die Idee mit dem Begriff d[illegible] zusammenfällt. Nun wird ab[illegible] gewonnen; weder der Begri[illegible] des Pferdes, oder des Hu[illegible] ist uns angeboren. Da[illegible]

Gattung eine ausserordentliche Mannichfaltigkeit und vielfache Unterschiede von einander zeigen, so entsteht die grosse Frage: Welche von diesen unterschiedenen Gestaltungen ist der wahre und reine Ausdruck der Gattung? Selbst wenn man die versehiedenen Glieder und Gestaltungen, aus welchen das Ganze oder das Ideal eines Organischen oder einer Gattung sich zusammensetzt, von verschiedenen Individuen auflesen und zusammensetzen wollte, würde dieselbe Frage entstehen: Welche Gestaltung, welche Form der einzelnen Glieder ist die der reinen Gattung angehörige und die, welche vollkommen die Idee darstellt? Gerade dieser wichtige Punkt, die Frage nach dem Zusammenhange der Idee mit der ihr entsprechenden Form bleibt in Hegel's Aesthetik unerledigt. Auch der Redner hat uns nichts Anderes dafür geboten, als dass Idee und Form sich absolut durchdringen sollen. Aber ist man damit klüger für die Frage, welche Form der Idee gemäss sei, welche diese Durchdringung darstelle? Denn bei der körperlichen Natur der Form und der geistigen Natur der Idee, lassen sich beide doch nicht wie Wein und Wasser durcheinander schütteln!

Ein anderes Bedenken gegen die Idee, als Moment des Kunstwerks, ist, dass sie, als dem Gedanken angehörend, den Beschauer kalt lässt, und dass sie als die Idee der Gattung eher den Naturforscher als den Beschauer eines Kunstwerks interessirt. Stäcken in dem Schönen und in den Kunstwerken nur Ideen, so würden sie trotz aller Vollendung der Form, nur in ein Naturalienkabinet gehören und der Beschauer würde keine Spur von dem idealen Genuss empfinden, den das Schöne ihm doch gewähren soll. Dasselbe soll, wie ja ziemlich allgemein anerkannt wird, seine Gefühle erwecken, es soll ein ideales Mitfühlen der in dem Kunstwerk dargestellten Gefühle in ihm hervorrufen, und indem das Kunstwerk selbst die erschütternsten und empörendsten Scenen zu einer dem Gefühl zusagenden Lösung führt, geht auch in dem Zuschauer jene Reinigung der Gefühle vor sich, welche schon Aristoteles für das Wesen des dichterischen Kunstwerks erklärt hat.

Dies Alles führt mit Nothwendigkeit dahin, dass als der Inhalt des Schönen und des Kunstwerks insbesondere, nicht Ideen zu setzen sind, sondern Gefühle und Begehrungen in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit und Complikation, wie sie in der Menschenbrust bestehen oder sich bilden. Selbst das Naturschöne ist nur schön, indem es als das Symbol eines solchen Gefühls aufgefasst wird.

Damit ist zugleich der Weg gewonnen, auf welchem der Zusammenhang zwischen dem Inhalt und der Form oder der sinnlichen Darstellung dieses Inhaltes gefunden werden kann. Nach meiner Ansicht sind alle jene Aesthetiker, wie z. B. Zimmermann, auf einem Irrwege, wenn sie das Schöne nur in der Form suchen. Die Form als solche, mag sie in einem Material geboten werden, welches man wolle, mag sie in Stein, in Erz, oder in Farbe, oder in Töne,

oder in bildliche Vorstellungen gefasst sein, lässt völlig kalt, hat mit der Erregung des Gefühls nicht das Mindeste zu schaffen; nur wenn sie als Ausdruck eines Gefühls sich bietet, weckt sie auch in dem Zuschauer oder Hörer das entsprechende ideale Mitgefühl und gewährt den Genuss des Schönen. Wie ist dies aber möglich, wird man fragen, bei der völligen Disparität zwischen seelischem Gefühl und sinnlicher Form? — Einfach und allein dadurch, dass nach den Grundgesetzen der menschlichen Natur mit bestimmten Empfindungen, Gefühlen und Begehrungen sich auch bestimmte körperliche Bewegungen, Mienen, Veränderungen der Farbe des Gesichts, Veränderungen in dem Tone der Stimme, in dem Tempo des Sprechens und der Bewegungen, bestimmte Gesten u. s. w. verbinden, und zwar so regelmässig, dass, abgesehen von Verstellung, an diesen äusseren Formen mit voller Bestimmtheit das innere geistige Gefühl oder Verlangen erkannt werden kann, was jene hervorruft. Die Mannichfaltigkeit, Feinheit und Complication dieser äusseren Zeichen entspricht genau der Mannichfaltigkeit und Complication dieser inneren Zustände. Der tägliche und stündliche Verkehr mit unseren Mitmenschen, so wie die ununterbrochne Erfahrung dieses Zusammenhanges zwischen Seele und Körper an uns selbst, lassen uns diese Schlüsse von dem einen auf das andere so zur Gewohnheit werden, dass wir das Aeussere sehr bald unmittelbar als den Spiegel des Innern auffassen und mit derselben Sicherheit, mit der wir instinktiv mit den Worten der Sprache die zugehörigen Vorstellungen verbinden, auch aus dem Aeussern eines Menschen unmittelbar sein Inneres erkennen.

So reducirt sich jene „absolute Durchdringung,“ welche der Redner verlangt, auf eine blosse regelmässige kausale Verbindung der seelischen Zustände mit Veränderungen des Körpers; mehr ist bei ihrer Disparität nicht möglich, und jene Durchdringung kann im Grunde nur dasselbe meinen, nur dass sie den wahren Sachverhalt unter einem etwas hochklingenden Namen verhüllt.

Mit Hülfe dieser Grundbegriffe lassen sich beinah alle weitern in der Aesthetik auftretenden Fragen leicht und zugleich verständlich lösen. Ich führe nur das Elementarste an: Schön ist das, was Gefühle der Lust zum Inhalt und die mit der Lust causal verbundenen Veränderungen des Körpers zur Form hat. Hässlich ist das, was Gefühle des Schmerzes zum Inhalt und das mit dem Schmerz causal verbundene Körperliche zur Form hat. Erhaben ist das, was erhabene (sittliche, religiöse) Gefühle zum Inhalt und das entsprechende Körperliche zur Form hat. Dies sind die Elemente des Kunstwerks. In diesem selbst treten diese Elemente in der mannichfachsten Mischung auf und dadurch kann auch das Hässliche zu einem integrirenden Element des schönen oder erhabenen Kunstwerkes, namentlich durch den Contrast oder Kampf mit dem entgegenstehenden Element erhoben werden. Diese enge Verbindung

zwischen der Seele und dem Körper des Menschen ist der Maassstab, nach welchem auch alles andere, neben dem menschlichen Körper als eine taugliche Form des Schönen bemessen werden muss. In den menschlichen Handlungen ist vorzugsweise sein Gefühl und sein Verlangen und Wollen verkörpert. Durch die Verbindung des Handelns mehrerer Menschen, insbesondere durch deren Kampf, werden diese Mittel zur Darstellung des Seelischen ausserordentlich gesteigert. Die Charaktere sind wesentlich zum Inhalt des Kunstschönen geeignet, da sie als eine festere Verbindung gewisser Gefühls- und Willensrichtungen sich auch eine festere Erkennbarkeit im Aeussern geben. Thiere sind nur schön, so weit sie Eigenschaften und Kräfte zeigen, welche der Mensch für eine Quelle der Lust erachtet, und soweit ihr Körperbau und ihre Bewegungen die Leichtigkeit, Behendigkeit und Ausdauer dieser Kräfte darlegen. Nach diesen Formen werden den Thieren von dem Künstler sogar menschliche Empfindungen angedichtet. Umgekehrt sind Thiere hässlich, wenn sie in ihrem Aeussern, ihren Bewegungen, Farben u. s. w. Formen zeigen, welche der Mensch in Bezug auf sich selbst als Zeichen des Schmerzes, des Schmutzes, der Schwäche, der Schwerfälligkeit, der Krankheit u. s. w. nehmen würde. Vorzüglich an diesem Punkte ist es, wo der Hegelianer mit seiner Idee in grosse Verlegenheit geräth; denn die Idee ist in der Kröte und im Krokodil ebenso realisirt, wie im Adler und im Pferde und doch gelten uns jene für hässlich und diese für schön. Vischer's Aushülfe mit Uebergangsformen ist ein blosser Schein; denn welche Form kann als die primäre behauptet werden?

Der Redner hat im Fortgange seines Vortrages die Frage nach dem Verhältniss der Idee zur Form von der besondern Gattung der Kunst abhängig gemacht; in der Dichtkunst soll die Idee ein ungleich grösseres Gewicht besitzen, als die Ausdrucksform; in der Architektur soll das Umgekehrte statt finden und jede der andern Künste soll zu dieser Frage eine andere Stellung einnehmen nach Verhältniss der Schwere des künstlerischen Materials zum ideellen Gewicht des in der betreffenden Kunst dargestellten Inhaltes. Die Plastik soll hierbei zwischen Architektur und Malerei eine mittlere Stellung einnehmen, so dass sich in ihrem Kunstwerk Idee und Form am vollständigsten durchdringen.

Ich kann diesen Gedanken nicht beitreten. Nach meiner Ansicht müssen in jeder der einzelnen Künste Inhalt und Form des Kunstwerkes sich in dem oben entwickelten Sinne eines causalen Zusammenhanges gleich genau entsprechen; dieses Grundgesetz gilt für alle Künste gleich. Aller Unterschied der einzelnen Künste geht nur von dem Material aus, was dieselben zur Darstellung des Inhaltes, oder zur Versinnlichung desselben verwenden. Je nach der Schwere und mechanisch - schwierigern Behandlungsweise des Materials wird jede Kunst in Bezug auf den Inhalt und das Gebiet ihrer Motive mehr oder weniger beschränkt. Das Material der

Dichtkunst ist das leichteste und mechanisch am leichtesten zu handhabende, nehmlich die in Worte gefassten bildlichen Vorstellungen; das Material der Architektur ist das Gegentheil; deshalb ist der Umfang dessen, was die Dichtkunst als Inhalt in ihr Kunstwerk aufnehmen kann, unendlich ausgedehnter, als der Inhalt des Kunstwerks der Architektur; aber in dem, was jede dieser Künste darzustellen vermögend ist, muss Inhalt und Form einander in der einen so genau und vollständig durchdringen, wie in der andern und auch die Plastik hat darin keinen Vorzug.

Wenn dies dennoch so scheint, so liegt es nur darin, dass die Plastik vermöge ihres Materials wesentlich auf Darstellung des Menschen und der höhern Thiere angewiesen ist, wo die Verbindung zwischen Aeussern und Innern, zwischen Gefühl und körperlicher Haltung, Stellung, Mienen, Geberden uns am genauesten bekannt und deshalb am verständlichsten und am meisten einander durchdringend erscheint. Auch für die Malerei gilt dasselbe. Sie ist nicht, wie der Redner behauptet, realistischer als die Plastik, weil sie neben der Gestalt der Dinge auch deren Farben bieten kann, während das Material der Plastik sie an Darstellung von Stillleben, von Frucht- und Blumenstücken hindert; vielmehr ist jede innerhalb des für ihr Material geeigneten Gebiets in ihren Kunstwerken so realistisch und so idealistisch wie die andere, wenn man mit diesen Ausdrücken den Unterschied der Form und des Inhaltes bezeichnen will, obgleich diese Worte besser den Bezeichnungen gewisser Richtungen und Style vorbehalten bleiben, die in jeder Kunst gleichmässig auftreten können. Deshalb kann ich es auch nicht recht verstehen, wenn der Redner gesagt hat, dass das plastische Portrait mehr eine idealistische und das gemalte mehr eine realistische Behandlung erfordere. Einmal hat die Malerei es nicht blos mit der Farbe als Darstellungsmittel zu thun, sie kann auch die Gestalt in der Flächenform so genau bieten, wie die Plastik, denn man wird die Kreidestriche einer Skizze doch nicht für Farbe erklären wollen. Sodann kann man wohl zugeben, dass Köpfe, deren Charakteristisches mehr in der Gestaltung des Kopfes, des Gesichts, in den Grössen- und Lagenverhältnissen der einzelnen Theile, als in dem Colorit enthalten ist, deshalb für den Bildner ein dankbareres Motiv sind, als z. B. Köpfe der Kinder und Engel; allein bekanntlich hat auch hierin die Plastik im Alterthum, wie in der modernen Zeit Grosses geleistet; ich erinnre nur an Vater Nil mit seinen 21 Knäbchen; jedenfalls liegt auch hier der Grund nicht in der Kunst selbst, sondern darin, dass ihr eben die Farbe als Material fehlt und sie deshalb nicht alles das zum Motiv wählen kann, was die Malerei vermag. Aber deshalb ist die Malerei nicht realistischer und die Plastik nicht idealistischer, da diese Gegensätze in jeder Kunst vorkommen und sich wesentlich auf das weniger oder mehr der Idealisirung beziehen, durch welche der Künstler ein und denselben Gegenstand

aus dem Natürlichen zum Kunstwerke erhebt. Deshalb wird wohl schwerlich jemand den Aussprüchen des Redners beitreten, dass der männliche Kopf sich mehr für die plastische, der weibliche mehr für die malerische im Allgemeinen eigne; der Kopf der Venus von Melos, der Juno Ludovisi, der Niobe, der Frauen aus den römischen Kaiserfamilien u. s. w. auf der einen Seite; der Kopf des Papstes in der Sixtinischen Madonna, die männlichen Portraits von Rubens und hundert andern Meistern auf der andern Seite dürften doch wohl stark genug gegen solchen Ausspruch zeugen.

Ich bitte um Entschuldigung, dass ich diese principiellen Fragen breiter behandelt habe, als ich gern gewollt hätte; allein sie stehen, wie schon der Redner bemerkt hat, mit dem von ihm aufgestellten Thema in engster Verbindung.

Gehe ich nun auf dieses Thema selbst über, so kann man ja gern in des Redners Klagen einstimmen, dass über die der Kunst fremden Aeusserlichkeiten oft die Erwägung der wesentlichsten Fragen bei plastischen Denkmälern zurückgestellt oder leicht hin behandelt werde. Allein ich möchte hier vor allem darauf aufmerksam machen, dass es sich bei diesen Denkmälern überhaupt um Kunstwerke im strengen Sinne des Wortes nicht handelt und nicht handeln kann. Die Aehnlichkeit mit dem Original ist es, welche dies schlechthin unmöglich macht und die doch, wie der Redner richtig bemerkt, um keinen Preis vernachlässigt werden darf. Indem nun jedes einzelne Individuum die Idee der Gattung, um mit Hegel zu reden, nicht erreicht, das Kunstwerk aber gerade diese Idee, wenn auch in einer eigenen Situation oder Besonderung als Ideal, d. h. gereinigt von allen Mängeln, welche störende fremde Mächte der reinen Entwickelung des Keimes in dem einzelnen Menschen entgegengestellt haben, darstellen soll, so ist deshalb der Künstler in der reinen idealen Verkörperung seines Motivs nicht mehr frei; er kann wohl etwas idealisiren, aber nie so weit, wie es die Kunst verlangt; die Erhaltung der Aehnlichkeit, die Unterwerfung unter die prosaischen Zuthaten der einzelnen Persönlichkeit macht dies ihm unmöglich.

Hält man diesen obersten Gesichtspunkt für Denkmäler fest, so dürfte sich eine wesentlich andere Beurtheilung ergeben, als sie der Redner der Frage hat zu Theil werden lassen. Das Resultat seines Vortrages geht dahin, „dass nur Männer der praktischen That-„kraft, welche als solche der Oeffentlichkeit und damit der volks-„thümlichen Vorstellung angehören, als Statuen, die Männer der „Wissenschaft dagegen und überhaupt alle solche, deren Thätig-„keit, wie bedeutend sie auch immer gewesen sein mag, nicht der „Oeffentlichkeit angehörte, nur als Kolossalbüsten dargestellt werden „sollen. Zu ersteren rechnet der Redner Fürsten, Feldherrn, Staats-„männer, deren ganze Persönlichkeit und Thätigkeit der Oeffent-„lichkeit angehöre; zu letzteren die Männer der Wissenschaft, bei

„denen lediglich der Kopf die Hauptsache sei, da deren Wirksam-„keit und Thatkraft sich auf die Sphäre der Intelligenz, d. h. der „Theorie nicht der Praxis, beschränke."

Man kann gegen diese Zweitheilung zunächst einwenden, dass sie nicht erschöpfend ist. Wohin sind z. B. Parlementsredner, Prediger, Professoren, Baumeister, Maler, Schauspieler, berühmte Reisende zu rechnen? Bei den Künstlern hat der Redner bereits selbst anerkannt, dass sie eine Mittelstellung einnehmen, allein die Zahl der hierher gehörigen Männer ist viel grösser, als der Redner annimmt und sie steigt mit jedem Jahrzehnt, je mehr Theorie und Praxis sich verbinden, je mehr das gesteigerte öffentliche Leben und Wirken auch in jene Stände eingedrungen ist, welche sich sonst nur auf ihre Studirstube beschränkten. Die Zahl der öffentlichen Reden, Vorträge und Experimente, welche von reinen Gelehrten und Heroen der Wissenschaft in den Vereinen, Wanderversammlungen und bei Gelegenheit von Feierlichkeiten gehalten werden, mehrt sich von Jahr zu Jahr und diese Sitte pflanzt sich bis in die kleinsten Städte fort.

Deshalb ist der vom Redner aufgestellte Unterschied zwischen der Sphäre der Intelligenz und öffentlicher Thätigkeit nirgends mehr festzuhalten; bei den meisten bedeutenden Männern fliessen beide in einander. Meint aber der Redner, dass Fürsten, Feldherrn, Staatsmänner nach ihrer Gestalt, ihren Benehmen und ihrer ganzen persönlichen Erscheinung dem Volke mehr bekannt seien, als die Männer der Wissenschaft, so lassen sich auch dagegen erhebliche Bedenken geltend machen. Der grösste Theil unseres Volkes hat weder unsere Feldherrn noch unsere Staatsmänner gesehen und selbst unter diesen hat die Mehrzahl sie nur für wenige Minuten und nicht gerade in grossen Momenten gesehen; dies gilt auch für die Fürsten. Hat also das Volk eine bildliche Vorstellung von ihrer Persönlichkeit, so beruht sie auf Bildnissen, die durch Photographie und Lithographie verbreitet sind. Allein diese Verbreitung findet bekanntlich jetzt ebenso bei grossen Männern der Wissenschaft und Kunst statt und jeder, der sich für sie interessirt, hat dieselbe lebendige Anschauung von deren Persönlichkeit in sich, wie von jenen Feldherrn und Staatsmännern; ja man kann sagen, dass in heutiger Zeit die bedeutenden Prediger, Professoren, Perlamentsredner in Folge des grossen und stets wechselnden Kreises ihrer Zuhörer, Schüler und Studenten selbst durch persönliche Anschauung und persönlichen Verkehr ihrem äussern Wesen nach dem Volke bekannter sind, als z. B. der Fürst Bismarck und der Feldmarschall Moltke.

Aber, sagt der Redner, für die Männer der Wissenschaft passt nur die Büste, „weil bei ihnen lediglich der Kopf die Hauptsache ist." Sollte indess bei Feldherrn und Staatsmännern deren Kopf nicht auch die Hauptsache sein? und sollte bei den Gelehrten es ledig-

lich der Kopf sein? Sollte nicht auch hier der Hals, die Brust, die Haltung des Körpers, die Form der Hände und Füsse, die Grösse oder Kleinheit der Figur, die Eigenthümlichkeit des Ganges, der Geberden u. s. w. ebenso wesentlich, wie bei dem Feldherrn und bei dem Staatsmann zum vollen Ausdruck seines geistigen Wesens gehören?

Der Redner hat sich hier offenbar durch die Art der Thätigkeit des Gelehrten irre führen lassen. Das Denken als solches macht sich allerdings in dem Aeussern des Körpers am wenigsten deutlich bemerkbar, allein wenn es in so anhaltender und eindringender Weise, wie bei grossen Gelehrten, geschieht, zeigt sich auch bei diesem der Einfluss nicht blos im Gesicht, sondern auch in der ganzen Haltung des Körpers und in der Bewegung der Glieder.

Man vergleiche nur z. B. die Statuen von Kant, Schiller und Goethe; wie durchaus verschieden und dabei höchst charakteristisch ist nicht deren Gestalt, Haltung der Hände, Stellung, Gang u. s. w.

Sodann will das Volk von seinen grossen Männern der Wissenschaft nicht blos das sehen, was ihre abstrakte und reflektirende Thätigkeit des Denkens ausdrückt; nein, es will diese Männer nach ihrem ganzen Charakter und Wesen, nicht blos als Gelehrte, vor sich sehen, sondern selbst mit ihren Schwächen und Leidenschaften, die ja auch dem Mann der Wissenschaft nicht fehlen und die ja selbst in seinem Schaffen, in den Richtungen seiner Wirksamkeit und in seinem Style sehr eindringlich sich geltend machen. Man will von Kant nicht blos den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft vor sich sehen, sondern auch den witzigen Mann der Gesellschaft, den feinen Beobachter der Frauen, der doch dabei sich nicht zur Ehe entschliessen konnte, die schwächliche Figur, welche so grossen Geist beherbergte, den unsichern Schritt, den Stock, der ihn unterstützen musste, während seine Gedanken nach den Kategorien des Seienden suchten u. s. w.

Wenn der Redner dagegen geltend macht, die Statue grosser Gelehrten würde zu Trivialitäten nöthigen, würde gerade das vernichten, was sie gross erscheinen lässt, nehmlich das Hinausgehen über ihre Zeit, so scheint mir gerade hier der früher von mir angedeutete Unterschied zwischen dem reinen, durchaus freien, in sich selbst beruhenden Kunstwerke uud dem Portrait eines realen Menschen übersehen zu sein. In ihren Götterstatuen konnten die Griechen das reine Ideal darstellen; hier waren sie nicht durch Einhaltung der Aehnlichkeit mit einen wirklichen Menschen gebunden; allein trotzdem haben sie auch ihre grossen Philosophen und Dichter in Statuen dargestellt und dabei nicht angestanden auch das Hässliche und Mangelhafte derselben selbst da mit aufzunehmen, wo es mit deren Denken und Dichten nicht unmittelbar in Verbindung stand.

Es ist überhaupt ein grosser Fehler, wenn man aus angeb-

licher Pietät oder patriotischer Gesinnung bei den grossen Männern seines Volkes alle Schwächen und Mängel derselben in den Reden, Geschichtsbüchern, Dichtungen und Denkmälern verschwiegen oder ausgetilgt haben will und so in eine Idealisirung geräth, die keine Spur mehr von einem wirklichen Menschen übrig lässt. Weshalb ist unser Friedrich II. so verehrt im Volke? gerade deshalb weil unzählige Anekdoten auch über seine Schwächen, über seine Selbstmordgedanken in schweren Stunden, über seine Leidenschaftlichkeit, über seine Grobheit, über sein oft despotisches Verfahren kursiren. Aehnliches gilt von dem Feldmarschall Blücher; sein Franzosenhass, seine grammatikalischen Schnitzer, seine Leidenschaft für Hazardspiel sind untrennbar von seiner Heldengrösse in der Schlacht, wenn man nicht ein farbloses Ideal zu Wege bringen will. Auch Goethe steht uns gerade deshalb so nahe, weil er offen seine Schwächen in Bezug auf das schöne Geschlecht bekannt hat und bis in sein hohes Alter noch verliebten Neigungen unterlegen ist; nur deshalb konnte er ein Clärchen und eine Margarethe schaffen. Aehnliches gilt für seine Theilnahmlosigkeit am Staat, für seinen Dilettantismus in der Philosophie und Naturwissenschaft. Ich glaube deshalb, dass es ein ganz richtiger Takt des Volkes ist, wenn es in den Bildnissen seiner grossen Männer nicht blos das Uebermenschliche, das Ausserzeitliche, das rein Ideale, sondern auch den Menschen mit seinen Schwächen und Leidenschaften sehen will, abgesehen davon, dass beides meist untrennbar in einander verschlungen ist.

Ein grosses Gewicht hat der Redner auf das Kostüm gelegt. Ich gebe zu, dass das Kostüm der Zeit, in welcher der Mann gelebt hat, eingehalten werden muss und dass hierin eine grosse Schwierigkeit für den Künstler liegt; auch, dass diese Schwierigkeit in einer Büste umgangen werden kann und dass insbesondere die Kleidungsweise unseres Jahrhunderts überaus prosaisch ist, und die Künstler dadurch vielfach zu Missgriffen verleitet hat. Auch ist der unvermeidliche Mantel, mit dem man beinahe schablonenmässig sich hier zu helfen sucht, doch für Dichter- und Gelehrten-Statuen eine bedenkliche Aushülfe. Allein einmal gilt dies nicht für die Kleidung früherer Jahrhunderte, wie vielfache gelungene Werke z. B. die Goethe- und Schiller-Statuen in Weimar beweisen; was aber das Kostüm unserer Zeit anlangt, so giebt der Redner selbst zu, dass die militärische moderne Kleidung für die Statue nicht störend sei; nun steht aber diese der bürgerlichen Kleidung jetzt ziemlich nahe und wenn deshalb der Künstler nur einigermaassen hier zu idealisiren versteht, z. B. die Beinkleider anschliessender hält, und den Frack vermeidet, so sollte ich meinen, auch diese Schwierigkeit wäre zu überwinden. Die Statue Kants im Relief des Denkmals Friedrichs II. vor dem königlichen Palais giebt dafür einen Belag. Ebenso die Statue Friedrich Wilhelms III.

im Thiergarten. Gerade hier findet der grosse Künstler eine seiner würdigen Aufgabe, wo meines Erachtens noch mehr Auswege sich bieten, als die, welche man zu monoton bis jetzt eingehalten hat. Auch bei diesem Punkte hat offenbar die Meinung viel geschadet, dass man glaubte, ein reines, freies Kunstwerk schaffen zu sollen, während doch die Aufgabe hier eine ganz andere ist und die Kunst zum Theil an sehr einengende Schranken gebunden ist.

Ich möchte endlich dem Redner die Frage vorlegen: Sollen grosse Gelehrte und Dichter auch nur als Brustbild und nicht in voller Figur gemalt werden? Die meisten von ihm gegen die Statue geltend gemachten Gründe gelten auch gegen die gemalte ganze Figur. Die Beine, die Arme, die Haltung bleiben, wenn sie bei der Statue als Trivialitäten gelten, auch als gemalte trivial und das Kostüm ist mit dem Verlöschen der Mode gemalt ebenso widerlich oder lächerlich, wie bei der Statue. Die Gründe des Redners beweisen also zu viel, denn er wird sein Gebot wohl nicht auf die Malerei ausdehnen wollen. Will der Redner sich hier mit der angeblich realistischen Natur der Malerei heraushelfen, so habe ich schon früher dargelegt, dass alle Künste sich zu realistischer, wie zu idealistischer Behandlung und Darstellung innerhalb ihres Gebietes gleich gut eignen, dass also auch daraus keine Ausnahme hergeleitet werden kann.

Endlich möchte ich geltend machen, dass für grosse Plätze, namentlich innerhalb der Städte, die Form der Statue kaum zu entbehren sein wird. Eine Büste ist hier viel zu klein und wenn sie, wie der Redner will, zu einer kolossalen gemacht werden soll, so fürchte ich, dass sie gar leicht zur Karikatur werden könnte. Die Aehnlichkeit, und die mancherlei Unebenheiten in der Gesichts- und Kopfbildung des Originals würden ins Kolossale ausgedehnt, zur abschreckenden Hässlichkeit sich gestalten. Deshalb wird auch schon aus diesem Grunde der Bildner sich zur Statue entschliessen müssen. Auch hier ist festzuhalten, dass wir es mit keinem freien, rein idealen Kunstwerk zu thun haben, und wenn die Geldmittel zu einer Statue Hegels nicht hinreichten, so war es ein höchst sinniger Gedanke, dessen Büste in dem Schatten des Kastanienhains aufzustellen.

Wenn ferner der Redner rügt, dass die Statuen meist so hoch gestellt werden, dass man von dem wesentlichsten Theile derselben, dem Kopfe und Gesicht, kaum noch etwas erkennen könne, so trete ich ihm hier völlig bei; allein das trifft nicht die Frage: Ob Statue oder Büste, sondern die Art ihrer Aufstellung, die ja auch auf grossen Plätzen sehr wohl niedriger geschehen könnte und bei den Griechen wohl auch niedriger gehalten wurde, wo es sich nicht um architektonische Verzierungen handelte.

Ueberhaupt scheint man mir in der Decorirung des Postaments jetzt viel zu weit zu gehen, und zwar meist zum Nachtheil des

Mannes, den man verherrlichen will. Einmal ist es eine höchst überflüssige Zuthat, wenn man durch symbolische Gestalten die Thätigkeit und die Leistungen des Mannes in Erinnerung bringen will. Gerade bei diesen Männern weiss jedermann, was sie gethan und es braucht dafür keiner Symbole, welche die Aufmerksamkeit und Empfindung des Beschauers eher stören, als unterstützen. Ein noch grösserer Uebelstand ist es aber, wenn die Style, in dem die Statuen und die Nebenfiguren behandelt sind, sich geradezu widersprechen und die Einheit des Werkes aufheben. Ich führe nur die Schillerstatue auf dem Gensdarmenmarkt als Beispiel an. Die symbolischen Gestalten des Postaments sind hier freie, rein künstlerische Ideale in griechischer Ausstattung und Gestaltung, dabei an Grösse beinah so bedeutend, wie Schiller selbst. Darüber steht dieser in seiner magern, vergeistigten Gestalt im deutschen Rock, in Hosen und im Mantel eingehüllt, welchen letztern er selbst festhalten muss, damit er ihn nicht verliert. Welche Kontraste! Bei der Statue Friedrich Wilhelm III. im Thiergarten hat der Künstler in weiser Beschränkung das Postament nur mit idealen Gestalten im Relief verziert und diese Gestalten und ihre Beschäftigung steht mit der herrlichen Umgebung von Bäumen, Blumen und Rosenbeeten in voller Uebereinstimmung.

Alles in allem genommen vermag ich deshalb den Ausspruch unseres verehrten Vorsitzenden nicht beizutreten und ich möchte mich zur schliesslichen Unterstützung meiner Ansicht nach auf die allgemeine Praxis der Künstler, bis zu den bedeutendsten hinauf, so wie auf die Stimme des grossen Publikums selbst berufen, welche, wenn sie so dauernd und allgemein nach Statuen für grosse öffentliche Plätze verlangt, auch für den Aesthetiker von Gewichte sein muss, da ihr dann sicher ein richtiges Schönheitsgefühl wenn auch in der Form des Unbewussten, zu Grunde liegt.

Schliesslich replicirte Herr Dr. Schassler auf die vorstehenden Aeusserungen das Folgende:

Unter den mancherlei Bedenken, die von dem Vorredner gegen die von mir aufgestellte These, dass für Männer der praktischen Thatkraft sich eher Statuen, für Männer des theoratischen Wirkens sich besser Büsten zur Denkmalsform eignen, geltend gemacht worden sind, hat mich keins von der Unrichtigkeit meines Princips überzeugen können. Indem ich einige kurze Bemerkungen auf die wesentlichsten Punkte in den Aesserungen der einzelnen Redner zu machen mir gestatte, muss ich von vornherein hervorheben, dass es unmöglich ist, innerhalb der mir noch zugemessenen Zeit mich auf eine eigentliche Widerlegung derselben einzulassen, namentlich wo es sich — wie in den Gegenäusserungen des Herrn v. Heydebreck und des Herrn v. Kirchmann — um principielle Erörterung

von Fundamentalsätzen der Aesthetik handelt. Das würde auch viel zu weit führen, und doch liegt gerade in solchen principiellen Erörterungen die letzte Entscheidung auch über solche practischen Fragen, wie die uns beschäftigende. Was zunächst die Bemerkungen des Herrn Marelle betrifft, der im Gegentheil von der Ansicht ausgeht, dass solche Fragen sich „nach einem engen abstrakten Princip“ nicht entscheiden lassen, so deutet der Ausdruck „enge“ in Verbindung mit „abstrakt“ — beides in tadelndem Sinne gemeint — ebenso wie die spätere Aeusserung über die „schwülstigen, olympischen Epitheta der Aesthetiker“, gegen welche die als „treffend“ bezeichnete Ansicht seiner Köchin geltend gemacht wird, auf einen Standpunkt, der in der Diskussion einer sich „philosophisch“ nennenden Gesellschaft wohl als abnorm bezeichnet werden kann und jedenfalls der Art ist, dass ich eine Erwiderung darauf mir versagen muss. Ohnehin hat er sich auf die Begründung meiner Ansichten gar nicht eingelassen.

Herr v. Heydebreck erkennt sein Einverständniss mit meinen Principien, will aber gerade die entgegengesetzten Folgerungen daraus ableiten. Ich will gern zugeben — und dies liegt ja auch in meinem Princip —, dass, wie der Redner sich ausdrückt, zu der Verbildlichung des ganzen geistig-sinnlichen Selbst des Dichters (Goethe) die ganze Leiblichkeit gehöre, „nicht blos der abstrakte (warum abstrakte?) in sich versunkene Denkerkopf“ (warum gerade in sich versunken?). Aber, frage ich, wird denn dieser Forderung durch eine Statue genügt? Herr v. Heydebreck giebt zu, dass der Kopf überwiegend die Hauptsache sei; und wird nicht gerade dieser, zu Gunsten der Stiefel oder Schuhe, Strümpfe, Kniehosen (denn Alles dies prasentirt sich dem Blick am deutlichsten) in eine Entfernung und Höhe gerückt, dass er gerade am wenigsten zur Wirkung kommt? Und dann, zur Darstellung der ganzen Leiblichkeit, als charakteristischer Erscheinung, gehört vor Allem die Bewegung, d. h. wie der Mann das ihm durch die Zeitmode oktroyirte Kostüm individuell verwerthet. Eine solche individualisirende Bewegung war wohl bei dem freien Kostüm der Antike, nicht aber bei dem modernen zu markiren, ohnehin bei der immer etwas dekorativ und repräsentativ (um nicht zu sagen monumental-abstrakt) zu behandelnden Statuen-Kostümirung.

Was Herrn Frederichs Bedenken gegen eine Kolossalbüste, wenn dieselbe im Freien aufgestellt werde, betrifft, so kommt es dabei lediglich auf die Umgebung an: Isolirt auf einem grossen freien Platz kann sie natürlich nicht stehen, sondern sie muss einen Hintergrund erhalten. Was das Goethedenkmal angeht, so bilden die Bäume des Thiergartens einen trefflichen Hintergrund; und ausserdem habe ich ja ausdrücklich von einer architektonischen Einfassung des Denkmals im Halbkreise gesprochen. Hier ist es Sache

des Künstlers, zu entscheiden, wie weit die Ornamentation gehen darf, um sowohl mit der im Centrum des Halbkreises stehenden Kolossalbüste ein Ganzes zu bilden als auch diese zugleich als die Hauptsache erscheinen zu lassen.

Herr v. Kirchmann hat sich am ausführlichsten gegen mich geäussert und ist am weitesten auf das Fundamentale der Frage zurückgegangen. Indess ist sein Standpunkt, den er selbst als den des Realismus bezeichnet, von dem meinigen, dem des Ideal-Realismus, so sehr abweichend, dass eine Verständigung mir kaum möglich scheint. Realismus und Idealismus bilden Gegensätze und haben meiner Ansicht beide gegen einander Recht; denn es ist ebenso (vom Standpunkt des Realismus aus) richtig und berechtigt zu sagen: Alles ist Realität, und nur sofern etwas real ist, ist es wahr, als (vom Standpunkt des Idealismus) zu behaupten: Alles ist Idealität, und nur sofern etwas ideell ist, besitzt es als Wirkliches Wahrheit. So geht es eben mit allen Gegensätzen, wenn sie abstrakt festgehalten werden; nur in ihrer Einheit liegt eben die volle Wahrheit. Am schlimmsten macht sich der v. Kirchmann'sche Realismus in seiner Anwendung auf die Aesthetik: dieses Gebiet scheint mir die gefährlichste Probe für ihn zu sein; denn alle Realitäten, die es im Bereich der Kunst giebt, sind Nichts, wenn sie nicht zugleich und vorzugsweise Idealitäten sind. Es ist daher ganz konsequent, wenn Herrn v. Kirchmann meine Definition des Kunstwerks, dass es die absolute Durchdringung von Idee und Form sei, ich möchte sagen, unbequem ist; er schlägt dafür Inhalt und Form vor. Hiegegen ist ja eigentlich nichts zu sagen, ja ich bekenne, dass diese Gegenüberstellung sogar logischer ist als die meinige. Nur fragt sich jetzt, was denn dieser Inhalt sei, wie denn die Form beschaffen sein müsse, um eben als künstlerisch (im Unterschiede z. B. von den wissenschaftlichen, naturlebendigen und industriellen Gegenständen) zu gelten. Und da ist denn eben meine Antwort: Der Inhalt des Kunstwerks ist nicht Gedanke, ist nicht organisches Leben, nicht praktische Zweckmässigkeit, sondern er ist Idee. Was die Form betrifft, so hätte ich sogleich (logisch richtiger) dafür Gestaltung (im Sinne der aristotelischen Mimesis) nach Maassgabe des Naturvorbildes sagen können. Aber die Idee, wie Herr v. Kirchmann es will, als blossen Gattungsbegriff fassen, als handele es sich in der Kunst um weiter nichts als um die schöne Darstellung von Gattungsbegriffen, das kann ich nimmermehr zugeben: im Gegentheil, es handelt sich vielmehr um das aller Individuellste darin, am allerwenigsten aber um sogenannte Vollkommenheiten; über solche abstrakte Schönheitsideale ist man heutzutage denn doch wohl in der Aesthetik hinausgekommen. Alles, was der Redner daran als Folgerung knüpft, fällt mit dieser im tiefsten Grunde falschen Auffassung des Schönen und der Kunst. Er definirt das

Schöne, Hässliche, Erhabene u. s. f. lediglich durch die Hinweisung auf ihre respektiven Wirkungen, die sie auf das Gefühl ausüben. Ist aber damit der Inhalt definirt? Schwerlich. Aber gerade um diesen Inhalt handelt es sich. Was er ferner an Einwänden gegen die verschiedene Stellung der Künste hinsichtlich des in ihnen gesetzten Verhältnisses zwischen Idee und Form vorbringt, halte ich für hinfällig. Er sagt: „Nach meiner Ansicht müssen in jeder der einzelnen Künste Inhalt und Form des Kunstwerks sich gleich genau entsprechen.“ Habe ich etwa das Gegentheil behauptet? Nein, ich habe nur gesagt, die Künste stehen je nach der Schwere des Materials einerseits und, in Folge davon, je nach dem Grade ihres ideellen Inhalts in einer gewissen Reihenfolge: ein Drama hat als solches mehr ideellen Gehalt als ein Gebäude oder selbst ein Gemälde. Ja, innerhalb derselben Kunst kann man solche Stufenfolge des ideellen Werthinhalts unterscheiden: Ist in einem Historien- oder Genregemälde nicht mehr Ideengehalt als in einem (wenn auch noch so künstlerisch vollendeten) gemalten Stillleben, etwa einem altholländischen Schweinebraten? Doch genug; ich muss mich bescheiden hierauf weiter einzugehen, weil es zur völligen Widerlegung solcher Dinge, wie sie Herr v. Kirchmann behauptet, nöthig wäre, bis zu den letzten Principien zurückzugehen, und selbst dies würde bei dem einmal eingenommenen Standpunkt des Herrn v. Kirchmann nichts nützen.

Was die praktische Seite der Frage — ob Statue oder Büste? — betrifft, so ist Herr v. Kirchmann auch hierin von mir abweichender Meinung; aber ich hätte ihm nur das Gleiche zu erwidern, was ich oben gegen Herrn v. Heydebreck bemerkt habe. Nur einiges Missverständliche will ich berühren. Er fragt (S. 28): „Wohin sind z. B. Parlamentsredner, Prediger, Professoren, Baumeister, Maler, Schauspieler, berühmte Reisende zu rechnen?“, als ob ich nicht die meisten davon erwähnt hätte. Parlamentsredner gehören, wie Staatsmänner überhaupt, ebenso Kanzelredner der Oeffentlichkeit an; darin liegt die Beantwortung der Frage. Nicht den Stand machte ich darin (oder doch nur beispielsweise) zum Kriterium der Entscheidung, sondern einfach die Erwägung, ob der betreffende Mann in seiner Thätigkeit mehr der theoretischen oder der praktischen Intelligenz angehört. Herr v. Kirchmann wendet die Sache so, als ob ich mit dem Gegensatz „Männer der Intelligenz“ und „Männer der praktischen Thatkraft“ den ersteren die Thatkraft, den zweiten die Intelligenz habe absprechen wollen, was mir nicht eingefallen ist. Schon der Umstand, dass ich Lessing als geeignet für eine Statue, Moltke für eine Büste bezeichnet, beweist — wenn hier ein Beweis nöthig wäre — das Gegentheil. — Ich könnte noch auf manche andere Einzelheiten eingehen, z. B. auf die Bemerkung des Redners, dass eine Kolossalbüste „leicht zur Karrikatur werden könnte, weil

die Unebenheiten in der Gesichts- und Kopfbildung sich dann zur abschreckenden Hässlichkeit gestalten würden," worin mir ein völliges Verkennen der Gesetze der Plastik zu liegen scheint; doch fürchte ich, dass die mir zugemessene Zeit zur Erwiderung schon allzuweit überschritten ist, als dass ich nicht auf Weiteres verzichten muss.

II.

Ueber den Streit der Systeme innerhalb der Philosophie.

Vortrag,

gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin am 27. Mai 1876

von

Präsident a. D. v. **Kirchmann.**

Dass verschiedene Systeme innerhalb der Philosophie bestehen, brauche ich wohl der geehrten Gesellschaft nicht zu beweisen; wir machen in jeder unsrer Versammlungen bei den Diskussionen an uns selbst die Erfahrung davon und so wie jetzt, haben verschiedene, ja entgegengesetzte Systeme zu allen Zeiten bestanden. Indem ich diese Thatsache zum Thema meines heutigen Vortrags genommen, habe ich dieselbe zunächst genauer zu präcisiren.

Ich verstehe unter dieser Verschiedenheit nicht die Abweichungen in untergeordneten Fragen, während das System in seinen Hauptzügen beibehalten wird; z. B. nicht solche Abweichungen, wie sie von Speusipp in Bezug auf Plato, von Theophrast in Bezug auf Aristoteles berichtet werden; oder wie Reinhold und Fries ihre angeblichen Verbesserungen am Kriticismus Kant's vornahmen; vielmehr verstehe ich darunter verschiedene Systeme, also einen Unterschied in den obersten Principien, welcher sich dann in der ganzen Ausbreitung derselben fortsetzt; oder Unterschiede innerhalb grosser Gebiete der Philosophie, also Gegensätze, wie die der Lehre Plato's zu der des Aristoteles, oder der Stoiker zu den Epikuräern, oder der Skeptiker gegenüber diesen dogmatischen Systemen; ebenso den Gegensatz des Nominalismus zum Realismus unter den Scholastikern des Mittelalters; den Gegensatz der Systeme von Descartes und Spinoza gegen Baco; von Leibniz gegen Locke; von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart gegeneinander.

Ich kann ferner nur diejenigen Systeme beachten, welche in

einer grossen Anzahl von Anhängern, oder in der Stiftung einer besondern Schule und in einer längeren thatsächlichen Geltung zugleich ein äusseres Zeichen dafür besitzen, dass sie wirklich die Entwickelung eines bedeutenden Princips und das Werk eines hervorragenden Geistes gewesen sind. Dagegen verlange ich nicht, dass diese verschiedenen Systeme sich in einer zeitlichen Reihe gefolgt seien, da die Geschichte lehrt, dass bedeutende Systeme auch gleichzeitig begründet worden sind und ebenso Jahrhunderte lang neben einander in gleicher Geltung sich behauptet haben. So erhoben sich gleichzeitig mit der Begriffsphilosophie des Sokrates, Plato und Aristoteles die Sophisten als die ersten Begründer des Skepticismus; ebenso wurden nach dem Tode des Aristoteles gleichzeitig die Systeme der Stoiker durch Zeno, der Epikuräer durch Epikur und ein umfassender Skepticismus durch Pyrrho begründet und bis zu den Zeiten des Plotin, also ein halbes Jahrtausend hindurch haben diese Systeme der Akademiker, der Peripatetiker, der Stoiker und der Epikuräer neben einander in einer ziemlich gleichen Anzahl von Anhängern sich lebendig erhalten. Das Gleiche gilt von den Systemen der Nominalisten und Realisten im Mittelalter; sie erhoben sich im Beginn der scholastischen Periode beinah gleichzeitig und beide haben sich bis zum Ende des Mittelalters in Ansehen behauptet, so dass selbst Kant in Bezug auf das Wesen der Begriffe noch als Nominalist angesehen werden muss. Auch die neuere Zeit zeigt eine solche gleichzeitige Entwickelung des Idealismus und Realismus. Setzt man den wesentlichen Unterschied beider in den Unterschied der Quelle, aus welcher sie ihren Inhalt schöpfen, ob dies aus dem Denken oder aus der Wahrnehmung geschieht, so sehen wir, wie der Idealismus auf der einen Seite von Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel seine Begründung und weitere Ausbildung erhält, und wie bei den Realismus auf der andern Seite das Gleiche durch Baco, Locke, die französischen Encyclopädisten und Herbart geschieht. Endlich treten ebenso in der neuesten Zeit mit Schopenhauer, E. v. Hartmann und Andern die Versuche auf, beide Systeme zu vereinen.

Dieses Dasein so grosser und bedeutender Gegensätze innerhalb der Philosophie hat für den unbefangenen Beobachter zunächst etwas höchst sonderbares und auffallendes. Das grosse Publikum hat von jeher daraus den härtesten Vorwurf gegen die Philosophie entnommen. In der That kann man, wenn man mit ihr die besondern Wissenschaften vergleicht, nicht umhin anzuerkennen, dass bei letztern, wenn sie auch mit Gegensätzen begonnen haben, diese doch entweder schon beseitigt sind, oder wo solche noch bestehen, sie doch mit jedem Jahrzehnt an Bedeutung und Umfang abnehmen. So hat die Geometrie schon seit Euklid einen festen und sichern Inhalt gewonnen, den Niemand seitdem mehr in Zweifel zieht. Die

Astronomie hat mehr Mühe gehabt, ihre Gegensätze und verwickelten Hypothesen zu überwinden; aber seit Kopernikus und Keppler herrscht auch hier, einzelne Querköpfe ausgenommen, allgemeine Uebereinstimmung. Noch später haben die übrigen Naturwissenschaften die rechte Methode und den Weg zur Einigung gefunden; aber seit Annahme einer strengen induktiven Methode hat auch hier mit den letzten Jahrhunderten eine Einigung begonnen, welche sich immer weiter über das ganze Gebiet ausbreitet. Wenn in ihnen über die letzten Elemente, über Atome, Kräfte, deren Wirksamkeit in die Ferne u. s. w. noch ein Streit besteht, so kommt dies blos daher, dass diese Begriffe schon in das Gebiet der Philosophie gehören. Aehnlich verhält es sich mit den besondern Wissenschaften auf dem ethischen Gebiete. So war bei den Griechen die Wissenschaft ihres Rechts allerdings noch in einer trüben Mischung mit der Moral befangen; Aristoteles erklärt z. B. in seiner Nicomachischen Ethik alle Verträge, die nicht sofort Zug um Zug erfüllt werden, für rechtlich unverbindlich, weil hier das gegenseitige Vertrauen die Basis gewesen, also jeder Contrahent selbst die Schuld trage, wenn er sich hierbei geirrt habe. Aber mit der Ausbreitung des Römischen Reiches über alle kultivirten Theile der Erde gewann die Rechtswissenschaft bald ihre richtige und selbstständige Stellung, und die Römischen Juristen haben ein System aufgestellt, was noch heute die Grundlage der juristischen Ausbildung abgiebt und was noch heute in seinen Grundbegriffen und seiner Methode trotz der grossen Veränderungen im Verkehr den festen Anhalt für die Gesetzgebung und Fortbildung des Rechts bietet.

Indess ist es nicht blos die Vergleichung mit den besondern Wissenschaften, welche den Streit der Systeme in der Philosophie als etwas Sonderbares erscheinen lässt; auch die eigne Natur der Philosophie will sich schwer damit vereinigen. Während die besondern Wissenschaften zu einem grossen Theile dem Nutzen und den persönlichen Zwecken der Einzelnen dienen müssen, ist die Philosophie von solchem Zwange frei; selbst die Gefahren, welche ihr in alter Zeit von der Kirche drohten, sind mit dem Mittelalter verschwunden. Die Philosophie ist frei durch und durch; sie hat nur ein Ziel, die Wahrheit und Nichts hindert sie, in Erreichung dieses Zieles jedweden Weg beliebig zu betreten. Die Philosophie ist auch nicht, wie die besondern Wissenschaften, zu einer mühsamen Beobachtung, zu zeitraubenden und kostspieligen Versuchen behufs Constatirung des Thatsächlichen genöthigt; die besondern Wissenschaften sind vielmehr hier ihre Dienerinnen, welche alles was sie selbst gewonnen, der Philosophie in bündigster Weise darbieten. Das Gebiet der Philosophie ist auch kein getheiltes und begrenztes, wie das der einzelnen besondern Wissenschaften; ihr Gegenstand ist das Universum nach seinem ganzen körperlichen und geistigen Bestande. Damit sind bei ihr alle jene Quellen des Irrthums ver-

stopft, welche in der einseitigen Herausschneidung eines besondern Gebiets und dessen ausschliesslicher Untersuchung leicht zu Irrthümern führen. Endlich haben sich, so lange die Philosophie besteht, die besten Köpfe und alle Männer, welche in Fülle des Wissens, in Schärfe des Urtheils, in divinatorischer Kraft ihre Zeitgenossen überragten, dieser Wissenschaft zugewendet, und sich in deren ausschliessenden Dienst begeben. Und doch, trotz dieser Vortheile herrscht in der Philosophie heute noch der gleiche Streit und Kampf wie in den Zeiten des Alterthums und Mittelalters. Ja wir sehen sogar, wie dieselben Männer auf dem Gebiete der besondern Wissenschaften Resultate erreicht haben, welche seitdem als feste Wahrheit gelten, während ihre Leistungen innerhalb der Philosophie längst zu der Klasse verfehlter Versuche herabgesetzt worden sind. So hat Descartes die analytische Geometrie geschaffen, Newton der Astronomie ihre feste Basis gegeben, Leibniz die Rechnung des Unendlichen erfunden, Kant die Grundlagen für die Entstehung unseres Sonnensystems aufgestellt, alles Entdeckungen und wissenschaftliche Leistungen die noch heute als allgemein anerkannte Wahrheiten bestehen, während des Descartes Beweise für das Dasein Gottes, die prästabilirte Harmonie des Leibniz und der Kriticismus Kant's entweder als abgethan gelten, oder doch noch in den heftigsten Streit mit den Gegnern befangen sind.

Diese Gegensätze innerhalb der Philosophie sind indess nicht blos auffallend, ihre Erklärung ist auch in hohem Maasse interessant. Die Lösung dieser Frage kann offenbar nur von der Philosophie selbst geboten werden. Dennoch ist es merkwürdig, dass die Philosophie mit wenigen Ausnahmen sich damit nicht befasst hat. Wir sehen, wie jedem Begründer eines Systems es genügt, dasselbe für das allein wahre und die vor ihm bestandenen für Irrthümer zu erklären. Selbst der bescheidene Kant steht in der Vorrede zu seinen Prolegomenen nicht an, die ganze Metaphysik bis zu seiner Zeit für ein verkehrtes Unternehmen zu erklären; erst mit seiner Kritik der reinen Vernunft sei die Bahn zu einer wahrhaften Metaphysik gebrochen. Es ist durchaus nicht persönliche Eitelkeit, welche solche Meinungen veranlasst hat, sondern die tiefste Ueberzeugung, welche bei einer Arbeit, die oft das halbe Leben und die Aufbietung der besten Kräfte in Anspruch genommen hat, sich leicht erklärt. Indem die vorliegende Frage sich damit für die meisten Philosophen in den Gegensatz von Irrthum und Wahrheit auflöste, lässt sich verstehen, wie die Begründer eines neuen Systems eine Erklärung jener Gegensätze nicht für nöthig hielten, da ja durch ihre letzte Arbeit die Wahrheit gefunden, also der Streit beseitigt sei. Allein die Erfahrung hätte sie bald von dem Gegentheil belehren können. Jedes spätere System trat mit denselben Ansprüchen auf; ja die gleichzeitig bestehenden mehreren Systeme benutzen sämmtlich das gleiche Argument und so ergab

sich, dass auf diese Weise die Frage nicht gelöst werden konnte. Die Lage der Philosophie ist hier ähnlich, wie die Lage der Religionen. Auch bei diesen behauptet eine jede der verschiedenen auf der Erde bestehenden Religionen allein auf göttlicher Offenbarung zu beruhen und deshalb allein die Wahrheit zu besitzen; jede erklärt die andere für unwahr, für menschliche Erfindung; allein indem dasselbe Argument sich somit für das Entgegengesetzte benutzen lässt, erhellt, dass es überhaupt nicht als Argument hier aufgestellt werden kann.

Erst Kant ist, so viel mir bewusst, etwas näher auf die Frage eingegangen. Er erklärt die Verschiedenheit der vor ihm bestandenen Systeme daraus, dass der menschliche Geist nur unmittelbar auf das Objekt und dessen Erkenntniss sich gewendet und verabsäumt habe vorher das Instrument, womit diese Erkenntniss erlangt werde, zu untersuchen. Indem Kant nun in seinen Kritiken diese Untersuchung nachholt, glaubt er damit den festen Boden, auf dem von nun ab die Metaphysik errichtet werden könne, gelegt zu haben. Hegel hat bekanntlich diesen Gedanken Kant's ins Lächerliche gezogen, weil der Mensch zur Untersuchung seiner Erkenntnisskräfte ja wieder dieselben Erkenntnisskräfte benutzen müsse, und ein anderes Mittel daneben ihm nicht gegeben sei. Allein der Gedanke Kant's war dennoch ein sehr bedeutender, wenn er auch nicht ganz passend von ihm ausgedrückt war. Die alte Metaphyik hatte bis dahin nicht gezweifelt, dass sie mit dem Denken auch die jenseit der Erfahrung liegenden Dinge erreichen und deren Gesetze erkennen könne und so hatte man in jedem Jahrhundert vollständige Systeme in Betreff dieses übersinnlichen Gebiets aufgestellt, die dann freilich sehr verschieden ausfallen mussten. Kant mit seinem eindringenden Verstande und angeregt von den Untersuchungen Locke's und Hume's bemerkte indess bald, dass die Frage, ob das Denken das Uebersinnliche direkt zu erreichen vermöge, ihre grossen Bedenken habe. So fasste er seine Aufgabe in die Frage zusammen: Wie sind allgemein synthetische Urtheile *a priori* möglich? Dass dergleichen Urtheile in Form von Lehrsätzen und Gesetzen innerhalb der Wissenschaften in Wahrheit beständen, galt ihm mit Bezug auf die Sätze der Mathematik und die obersten Grundsätze der Naturwissenschaft für unzweifelhaft. Nun konnte aber aus der Erfahrung das Dasein dieser Sätze nicht erklärt werden; denn alles Wahrnehmen erfasst immer nur Einzelnes; auch vieles gleiche Einzelne führt mittelst der Induction nur zu einem Wahrscheinlichen, aber nicht zu einem unbedingt Allgemeinen und Nothwendigen. So blieb für Kant in dieser Verlegenheit nichts übrig, als dieses Allgemeine und Nothwendige nicht in den Dingen, sondern in dem menschlichen Erkennen zu suchen. Wir legen nach ihm diese Bestimmungen in die Dinge, nicht weil wir sie darin finden, sondern weil wir dieselben für das Zustandekommen der

Erfahrung und Erkenntniss brauchen; deshalb wird der sinnliche Stoff mit diesen in dem menschlichen Geist als Denkformen bestehenden Kategorien überzogen, von ihnen eingehüllt, durchdrungen und damit das Bestehen allgemein - synthetischer und dabei wahrer Urtheile ermöglicht. Da nun aber auch jener sinnliche, durch die Wahrnehmung der Seele zugeführte Stoff von Kant in Uebereinstimmung mit den Lehren der Naturwissenschaft nur für ein subjectives Gebilde gehalten wurde, so verwandelte sich nothwendig die ganze Welt mit all ihrem Inhalt für Kant in blosse Erscheinungen (Phänomena) und das dahinter steckende eigentliche Ding (Ding an sich) wurde ihm zu einem unerkennbaren.

Mag man nun diesem Resultate zustimmen oder nicht, so zeigte sich doch damit, welche durchaus neue Wendung die Philosophie erhalten könne, wenn sie, anstatt auf die Dinge dreist loszugehen, erst die Erkenntnisskräfte des Menschen, sei es auch nur mittelst dieser selbst, zum Gegenstand der Untersuchung nimmt und diese von Kant genommene Richtung der Untersuchung ist auch noch heute die dominirende, wenn man auch andere Resultate damit zu gewinnen versucht hat. Für die mir jetzt vorliegende Frage kann indess diese von Kant gegebene Antwort nicht genügen; denn trotz dieser seit einem Jahrhundert veränderten Richtung der Philosophie ist doch der Streit in ihr nicht beschwichtigt worden, vielmehr der Kampf der Systeme so heftig, wie vorher, geblieben.

Viel tiefer und eingehender ist demnächst nach Andeutungen Schellings die Frage von Hegel behandelt worden. Die Lösung, welche er bietet ist so genial, so consequent, so ansprechend, dass die von Hegel in der Einleitung zu seiner Geschichte der Philosophie gegebenen Darstellung derselben jedem einigermaassen philosophisch gebildeten Leser, auch abgesehen von ihrer Wahrheit, einen grossen Genuss gewährt, und man Mühe hat, sich dem von ihr geübten Zauber zu entziehen. Wenn ich auch bei den Meisten der Anwesenden die Kenntniss dieser Einleitung voraussetzen kann, so muss ich doch den wesentiichen Inhalt derselben hier erwähnen, da ich Hegel nicht beistimmen kann und eine eingehende Widerlegung, deren ich mich nicht entziehen darf, nur möglich ist, wenn die Hauptsätze derselben den geehrten Mitgliedern unmittelbar gegenwärtig sind.

Nach Hegel ist die Idee zunächst in dem Zustande des Ansich; indem sie indess selbst Prozess oder reine Thätigkeit ist, verharrt sie nicht in diesem Zustande, sondern geht in das Für sich über, um zuletzt zu dem Ansich als An- und für sich zurückzukehren, wo dann diese Bewegung von neuem beginnt. Das Ansich enthält schon den ganzen und gleichen Inhalt, welchen die Idee in ihrer Bewegung zum Für sich entfaltet; nur in der Form sind sie unterschieden; dort ist der Inhalt verhüllt, hier ausgebreitet, ein gewusster. Hegel benutzt zur Verdeutlichung vielfach das Beispiel mit dem Samenkorn. In dessen Keime ist bereits der ganze

Inhalt des spätern, daraus hervorgehenden Baumes enthalten; es kommt nichts Neues hinzu; alles war schon im Keime enthalten, aber nur als Anlage, in der Form des Vermögens, der δυναμις, gegenüber der spätern Form der Wirklichkeit, der ἐνεργεια. Hegel bezeichnet diesen Vorgang mit dem Namen der Entwickelung, welcher Begriff überhaupt der bedeutendste Grundbegriff seines Systems ist. Mittelst dieses Begriffes ist der Zusammenhang, die Einheit alles Besondern gesetzt und die Entwickelung vollzieht sich dadurch in fester Nothwendigkeit. Vermöge dieser Entwickelung ist das daraus Hervorgehende ein Konkretes; in diesem ist Eines und ein Anderes und Beide sind Eins; es ist das Allgemeine, was zugleich in sich selbst das Besondere ist. Schon das Ansich ist konkret; im Für sich ist nur die Form eine andere.

Hegel benutzt nun diesen Begriff der Entwickelung zur Gestaltung seines ganzen Systems. Die Idee ist zunächst in der Form des Logischen oder reinen Denkens; hier entfaltet sie sich vermittelst dieser Entwickelung zu den verschiedenen Begriffen, welche bisher die gewöhnliche Logik und die alte Ontologie behandelt hatten. Das reine Sein schlägt in Nichts um, ist als reines Sein selbst dieses Nichts und indem beide sich zur speculativen Einheit verbinden, ergiebt sich der Begriff des Werdens, welcher diese Einheit von Sein und Nichts darstellt. Aus dem Werden entwickelt sich dann das Dasein als ein neues Ansich, welches als Qualität beginnt, in die Quantität übergeht und in der Einheit beider zu dem Begriff des Maasses wird. So geht es durch die ganze Logik fort; aus der Kategorie des Seins, nachdem es seine Entwickelung durchlaufen, geht das Wesen hervor; dieses entfaltet sich ebenfalls zu einer Reihe konkreterer Begriffe und geht zuletzt in den Begriff über, aus dem als höchstes und letztes die Idee als Einheit von Sein und Wesen hervorgeht. Nachdem die Entwickelung so innerhalb des rein Logischen sich vollendet hat, schlägt sie in ihr Anders-Sein d. h. in das Sein als Natur um. Hier vollzieht sich eine neue Entwickelung, ausgehend vom Elementaren zum Unorganischen und weiter zum Organischen bis zu dem Begriffe des Geistes, oder der Idee in ihrem An- und für sich sein. Dieser beginnt dann als subjektiver Geist, geht in den objektiven Geist über, wo der Staat als solcher erscheint und wird endlich zu dem absoluten Geist, der sich zur Kunst, Religion und endlich zur Philosophie, als der höchsten Weise der Idee entfaltet.

Während innerhalb der Natur und des Geistes die Entwickelung in der Zeit verläuft, ist diese Entwickelung innerhalb der Logik eine zeitlose. Die Geschichte der Philosophie enthält nur denselben Inhalt, dieselben Kategorien wie die Logik, die Entwickelung geht aber in jener nicht mehr zeitlos, sondern als ein zeitliches Geschehen vor. Es folgen sich in ihr dieselben Kategorien, wie dort, und die einzelnen Systeme bewegen sich nur in der einen, ihnen zugehörigen

Kategorie. Jedes spätere System ist vermöge seiner reichern ihm innewohnenden Kategorie nur eine reichere Entfaltung der vorhergegangenen. Deshalb enthält jedes spätere System die vorhergegangenen in sich, sie sind aber in ihm zu Momenten herabgesetzt. Der Inhalt der frühern Systeme wird in den spätern nicht weggeworfen, vielmehr darin aufgehoben und bewahrt; ihr Mangel war nur, dass sie ihre Kategorie als die absolute setzten, während sie in den spätern nur als Moment gilt und als Bestandtheil der neuen reicheren Kategorie erscheint. Somit enthält denn auch das System Hegels die sämmtlichen vorgegangenen Systeme als Momente in sich, und gerade darin besteht seine Wahrheit. Alles Widerlegen besteht nur in dem Aufzeigen der Einseitigkeit und in dem Herabsetzen der Totalität zu einem Momente. Das Sein der Eleaten wird so zum Werden bei Heraklit und zum *νοος* bei Anaxagoras.

So sehr nun auch diese Auffassung der verschiedenen Systeme der Philosophie als eine Entwickelung der einen Idee, dem menschlichen Geiste zusagt, den Leser durch ihren blendenden Schein gefangen nimmt und alle Räthsel in höchst einfacher Weise 'zu lösen scheint, so wenig kann doch eine schärfere, mehr realistische Auffassung sich damit befreunden und je genauer man sie betrachtet und ihren blendenden Schein bei Seite schiebt, desto mehr zeigen sich der Bedenken. Ich beschränke mich hier auf die wichtigsten.

1) Zunächst erklärt die Hegel'sche Philosophie, indem sie den ganzen Verlauf der Entwickelung der Idee von dem Ansich, durch das Fürsich zu dem An- und Fürsich, also bis zu dem Höchsten und Letzten aufzuzeigen vermag, sich selbst für die höchste und letzte, über die hinaus es keine weitere Entwickelung mehr geben kann. Indem alle Kategorien in ihr erschöpft sind, ist eine weitere Entwickelung über das An-für-sich hinaus nach ihrer eigenen Lehre unmöglich und es ist eine Inconsequenz, wenn ihre Anhänger noch von einer weiteren im Verlauf der Zeit zu erwartenden Entwickelung der Philosophie sprechen.

2) Sodann hat diese Entwickelung innerhalb des rein Logischen das Sonderbare, dass sie nichts als Begriffe bietet; der eine entwickelt sich aus dem andern, aber nirgends kommt es zu einer Verbindung derselben oder zu einem Satze und Gesetze. Nun hat aber schon Aristoteles dargelegt, dass die Wahrheit in blossen Begriffen nicht ausgesprochen werden kann, sondern nur erst im Satze (*προτασις*, *διαστημα*) ihren Ausdruck erhält. Der Begriff: Bockhirsch z. B. ist nach Aristoteles weder wahr noch unwahr; erst wenn ich einen zweiten Begriff damit als Prädicat verbinde, sei es auch nur der des Daseins, so wird der Satz entweder ein wahrer oder falscher. Indem nun diese Sätze bei Hegel ganz ausbleiben, und selbst innerhalb seiner Natur- und Rechtsphilosophie nur nebenbei auftreten, erklärt sich das Unbefriedigte, was sich mit dem Studium seiner Schriften verbindet. Der Leser fühlt sich von

einer Reihe von Begriffen umgeben, die gleich Geistern aus ihren Gräbern steigen, aber mit denen er nichts anzufangen weiss, weil die Ketten und Bande fehlen, welche diese Geister fesseln und erst damit ihm die Macht gewähren, das Seiende zu verstehen und seinem Willen zu unterwerfen.

3) Das Ansich soll denselben Inhalt wie das Fürsich enthalten; nur die Form soll eine andere sein. Dieser Unterschied wird in verschiedener Weise von Hegel bezeichnet; bald als *ideell* gegen *real*, bald als *verhüllt* gegen *herausgesetzt*, bald als *Anlage* gegen die *Wirklichkeit*. Auch findet sich mitunter der Ausdruck: Das Ansich kommt im Fürsich zum *Bewusstsein*. Dann heisst es wieder: Der Trieb im Ansich setzt seinen Inhalt zur *Existenz* heraus. Alle Menschen, sagt Hegel, sind frei an sich; die Europäer *wissen* es auch, deshalb *sind* sie frei; die Asiaten wissen es nicht, deshalb *existiren* sie nicht als frei. Schon dieses Schwanken in der Bezeichnung dieser wichtigen Kategorie muss bedenklich machen; das Fürsich als *existirend* passt nicht zu dem Fürsich im Logischen; das Verhüllte ist ein blosses Bild; die Anlage blos ein anderes Wort, denn es frägt sich immer, *welcher Art* ist die Form, durch welche derselbe Inhalt ein blosses Ansich ist. Auch der *δοναμις* und *ἐνεϱγεια* des Aristoteles, die Hegel benutzt, stehen dieselben Bedenken entgegen. In seiner Phanomenologie (Seite 100 u. f. Bd. II der Werke) zeigt Hegel selbst den Unterschied der Kraft in Ruhe (*δοναμις*, Vermögen) und in der Aeusserung (*ενεϱγεια*) als einen unwahren auf. Eine blosse Einschachtelung dieses Inhaltes, eine blosse Verkleinerung desselben im Keime gegen den Baum hat Hegel selbst abgewiesen. Indem Hegel somit nirgends eine Bestimmung für die Form des Ansich finden kann, sieht er sich zu Aussprüchen genöthigt, welche den Widerspruch enthalten; z. B. die Idee soll *werden*, was sie *ist*; sie soll sich ihrer entfremden und dadurch zu sich selbst kommen u. s. w. Man kann sich ja wohl zuletzt an solche Ausdrücke gewöhnen und damit glauben, das Höchste auszusprechen; aber das Bedürfniss nach Klarheit und Bestimmtheit reagirt fortwährend dagegen. Man könnte vielleicht den Unterschied dieser Formen bei der Gleichheit des Inhalts in dem Gegensatz von Wissen und Sein suchen; allein dieser Gegensatz wäre doch innerhalb des Logischen nicht anwendbar, wo auch das Fürsich ein nur Gewusstes bleibt. E. v. *Hartmann* hat deshalb den Gegensatz von Bewusst und Unbewusst eingeführt; aber selbst bei v. Hartmann ist das Unbewusste nicht selbst unbewusst, sondern ist nur für den Menschen, in dem es wirkt, ein Unbewusstes. Das Unbewusste wählt im Instinkt mit voller Vernunft das zweckmässigste Mittel; nur dem Menschen, in dem der Instinkt sich vollzieht, ist es unbewusst. Ueberdem hat Hegel die Kategorie des Unbewussten in seinen Werken nirgends benutzt, obgleich doch, wenn sie für seine

Lehre gepasst hätte, er sicherlich sie hier aufgenommen haben würde, wo die Sache selbst ihn dazu drängte. Deshalb bleibt die Form, in welcher das Ansich denselben Inhalt, wie das Fürsich besitzt, bei Hegel ein durchaus Unfassbares, Unklares, Unvorstellbares und deshalb diese Kategorie ein blosses Wort, zu dem der Gedanke fehlt.

4) Daraus erklärt sich dann auch, dass dieses Ansich nur ein blendender Schein ist, wodurch das Wissen des Menschen nicht im Mindesten bereichert wird und was durchaus ungeeignet ist, als Mittel für die Erweiterung der Erkenntniss zu dienen. Das Ansich ist für den Menschen nicht wahrnehmbar; wenn ich den Keim eines Samenkorns sehe und selbst mit dem Mikroskop betrachte, sehe ich darum doch nicht den Baum mit seinen Wurzeln, Stamm, Zweigen, Blättern und Blüthen, zu denen er sich entwickelt; er hat nur die Anlage dazu; diese ist aber nicht wahrnehmbar. Ebenso verhält es sich im Logischen. Dass in dem reinen Sein auch das Nichts enthalten und beide zusammen das Ansich des Werdens sind, ist in dem unbefangenen Gedanken des Seins nicht enthalten. Vor Hegel haben selbst die grössten Philosophen aller Zeiten dies nicht darin gefunden; erst durch eine künstliche Gedankenverbindung kann man mit Hülfe des schon gewussten Werdens auf diese Annahme kommen. Und so ist es überall. Erst das Fürsich tritt für uns heraus, wird gewusst, präsentirt sich dem Menschen; erst der volle entwickelte Baum belehrt mich über den Inhalt oder die Anlage im Keime; das Ansich ist nur die blosse Zurückführung des Fürsich in eine unvorstellbare Form, die höchstens in Bildern oder sich widersprechenden Bestimmungen geboten werden kann. Legt man einem Anhänger dieser Lehre ein ihm unbekanntes Samenkorn vor, mit der Aufforderung, zu sagen, welcher Inhalt sich daraus entwickeln werde, so weiss er nicht mehr davon, wie andre Leute; er wird, wie diese, warten müssen, bis der Keim sich zum Baum entfaltet haben wird und erst dann wird er, wie jeder Andere, diesen Inhalt kennen, nur dass er nunmehr sich noch die Arbeit auferlegt, diesen Inhalt zusammenzupacken und in den Keim hineinzuschieben, in eine Form, die er nicht anders beschreiben kann, als unterschieden, d. h. als eine, die er selbst nicht positiv bezeichnen kann. Aehnlich ist es, wenn man solche Philosophen frägt, was wird aus der Gegenwart, aus unsern Kämpfen zwischen Staat und Kirche, zwischen Arbeit und Kapital, u. s. w. werden? welches Fürsich steckt in diesem Ansich? Wenn der Inhalt in beiden derselbe ist, so müsste doch sicherlich der Philosoph vermögen, aus diesem gegenwärtigen Ansich das Fürsich der Zukunft herauszuschälen. Aber er steht hier so rathlos da, wie andre kluge Leute und wenn er prophezeit, so geschieht es nur mit denselben Mitteln, die auch das grosse Publikum benutzt und von ihm so unvollkommen, wie von diesem. Hinterher ist ein solcher Philosoph allerdings immer bereit, die Nothwendig-

keit dieser Entwickelung zu behaupten, allein was nützt dem Wissen eine solche Nothwendigkeit, die keinen Schluss auf den nächsten Tag gestattet? Jedenfalls wird man zugeben, dass diese neue Kategorie des Ansich von der Wissenschaft auf keinem Gebiete als ein Mittel benutzt werden kann, die Erkenntniss zu erweitern; man muss trotzdem, nach wie vor die Entfaltung des sogenannten Fürsich abwarten, d. h. die Mittel der Erfahrung und Beobachtung nach wie vor benutzen, um die Erkenntniss weiter zu führen.

Diese aus der Natur des Begriffs der Entwickelung im Hegel'schen Sinne entnommenen Bedenken steigern sich, wenn man die Art, wie Hegel diese Entwickelung im Einzelnen dargestellt hat, in Betracht nimmt. Das reine Sein soll die reine Abstraktion und damit das Nichts sein. Dies Nichts soll ebenso umgekehrt dasselbe sein, was das Sein ist; die Wahrheit beider und somit die Einheit beider soll das Werden sein. Vielmehr ist für ein unbefangenes Denken das Werden keines von beiden; sondern es steht zwischen dem Nichts und dem Sein; beide sind nicht der Inhalt des Werdens, sondern die Grenzen, zwischen denen es sich bewegt. Das Werden ist deshalb ohne eine Zeit unmöglich und da für Hegel das Logische zeitlos ist, so hat in Wahrheit das Werden darin keine Stelle. Man kann nicht einwenden, der Keim sei doch auch bereits etwas und ebenso enthalte das Werden in jedem seiner Momente schon das Sein, weil ja dieses sofort da sei, wenn das Werden irgendwo unterbrochen werde. Allerdings kann ein Gegenstand bestehen, an dem das Werden einer Eigenschaft sich vollzieht, aber das Werden trifft dann eben nicht das schon Vorhandene, sondern ist nur in dem, was noch nicht ist und was mit dem Werden beginnt zu einem Seienden zu kommen. Unterbreche ich das Werden, so ist allerdings auch schon ein Sein da, aber damit ist auch sofort das Werden verschwunden, also liegt das Sein allemal erst da, wo das Werden aufhört. Deshalb hatte Heraklit ganz Recht, wenn er das Werden als das nahm, was mit dem Sein sich nicht verträgt und wenn er, indem er nur ein Werden in der Welt anerkannte, das Sein in derselben leugnete. Ebenso consequent waren die Eleaten, wenn sie, weil sie nur das Sein anerkannten, das Werden leugneten.

Gleich unwahr ist die Umwandlung des Seins in Nichts; das reine Sein ist nicht „die reine Abstraktion," vielmehr bleibt das Sein als solches übrig, wenn der Mensch mittelst seines trennenden Denkens alle übrigen Bestimmungen eines Gegenstandes seine Grösse, seine Gestalt, seine Eigenschaften u. s. w. von ihm abstrahirt hat. Diese Abstraktion steckt nicht in dem Gegenstande, auch nicht in dem Begriffe des reinen Seins, sondern dieses ist nur das Produkt des Abstrahirens, insofern das reine Sein des Gegenstandes nun abgesondert von seinem weitern Inhalte vorgestellt wird. Es ist eine Täuschung, wenn man dieses Sein für das

Nichts nimmt; vielmehr bleibt es dessen ungeachtet der stärkste Gegensatz gegen das Nichts. Nur wenn man das reine Sein einem reicheren, mit Eigenschaften erfüllten Seienden oder Gegenstande gegenüberstellt, kann man wohl in der Sprache des Lebens vergleichsweise jenes ein Nichts diesem gegenüber nennen; allein diese vergleichsweise Benutzung des Nichts zur Bezeichnung des leeren Seins trifft nicht die wahre Bedeutung des Nichts. Auch hier werden von Hegel, wie bei dem Werden, die unklaren Vorstellungen des täglichen Lebens benutzt, um damit seiner Darstelllung den Schein der Wahrheit zu geben.

Was hier an dem einen Falle dargelegt worden, lässt sich durch alle weitern Combinationen in der Hegel'schen Philosophie darlegen; so in dem Uebergange der Qualität zur Quantität und dem Maasse als der Einheit beider; so in dem Uebergange des Seins in das Wesen und in dem Begriff, als der Wahrheit des Seins und des Wesens; so in dem Uebergange der Idee als logischer zur Idee in ihrem Anderssein oder zur Natur und dieser zu der Idee in ihrem An- und Fürsich sein als Geist. Ebenso gewaltsam geschieht auch die Entwickelung innerhalb dieser letzten Gestalt der Idee; der subjektive Geist im einzelnen Menschen entwickelt sich da zum objectiven Geist, als Recht, Moral und Staat und dieser entwickelt sich weiter zum absoluten Geist, zunächst als Kunst, dann als Religion, bis er in der Philosophie seine höchste Stufe erreicht. In allen diesen Entwickelungen liessen sich, wenn die Zeit es gestattete, ähnliche Mängel und Verdrehungen der Begriffe nachweisen. Das Ganze erscheint nur als ein vorhergegangenes Auflesen dieser Begriffe aus der Sprache und den besondern Wissenschaften; die hier gefundenen Begriffe werden dann nach ihrem einfachern oder reichern Inhalt und nach einer Art von Verwandtschaft geordnet und demnächst in dieses Schema einer dreitheiligen Entwickelung eingepresst. Dabei kann es nicht fehlen, dass den meisten dieser Begriffe Gewalt angethan werden muss, um nur einigermaassen in dieses Schema zu passen und anstatt deren Inhalt ohne Voreingenommenheit zu prüfen, wird blos gefragt, wo wohl der nächste zum Schema passende Begriff herzuholen sei. So grossartig diese Entwickelung in ihrer allgemeinen Darstellung erscheint, so Hohes man danach von ihr für die Erkenntniss erwartet, um so kläglicher fällt die Ausführung dieses Gedankens im Einzelnen aus. Anstatt der Nothwendigkeit, die dieser Entwickelung einwohnen soll, empfindet man nur das Gegentheil; überall ist es das Unnatürliche, das Erkünstelte, was hindurchleuchtet. Während die Nothwendigkeit in Wahrheit dem Satze des Widersdruchs einwohnt und Niemand von gesundem Sinne bis dahin gewagt hat, das Sein des sich Widersprechenden zu behaupten, wird von Hegel umgekehrt verlangt, das sich Widersprechende für wahr und nothwendig zu halten. Herr Prof. Michelet meint in seinem

Vortrage über Real-Idealismus (II. Heft der Verhandl. der philos. Gesellschaft), Hegel habe dies nur für das konträr Entgegengesetzte, nicht für das kontradiktorisch Entgegengesetzte behauptet. Indess lässt sich auch das Konträre nicht in Einheit denken; so kann das Krumme nicht zugleich das Gerade sein; das Schwarz kann nicht zugleich das Weiss sein, das Discrete nicht zugleich das Continuirliche. Allerdings behauptet Hegel, der Raum sei zugleich beides, weil man ja auch „Punkte im Raume setzen könne", allein es ist ein bekannter und anerkannter Satz der Geometrie, dass aus lauter discreten Punkten nie eine Linie gebildet werden kann und sollen die Punkte zusammenfliessen, so sind sie nicht mehr diskret und keine Punkte mehr. Indess findet sich selbst das kontradiktorisch sich Wiedersprechende von Hegel als Einheit hingestellt. Auf Seite 178 seiner Logik (Werke, Band 6) heisst es wörtlich: „Es giebt überhaupt gar Nichts, worin „nicht der Widerspruch, d. i. entgegengesetzte Bestimmungen auf„gezeigt werden können und müssen." Ebenso erklärt Hegel das Urtheil für unfähig, die speculative Wahrheit auszudrücken, weil es nicht zugleich bejaht und verneint. Ferner sagt Hegel: Sein und Nichts sind dasselbe, und wenige Zeilen darauf: Sein und Nichts sind nicht dasselbe, sondern schlechthin verschieden. Weiter sagt er: Die Idee soll werden, was sie schon ist; ferner: das Konkrete ist Eins und das Andere und Beide sind Eins; ferner: Das Ansich ist einfach und doch unterschieden; Entwickelung ist Bewegung, Prozess und damit Ruhe u. s. w. — Ich sollte meinen, dass hier auch kontradiktorish Entgegengesetztes zur Einheit verbunden wird. Diese Beispiele häufen sich, je strenger Hegel in seinen Schriften das eigenthümliche Wesen seiner Philosophie ausdrückt, während in den, seinen Vorlesungen entlehnten Zusätzen hiebei die Aussprüche gemässigter lauten. Man kann eine solche Verhöhnung des Grundgesetzes alles Denkens sich nur daraus erklären, dass Hegel dabei gewisse Beziehungen im Sinne behielt, die er nicht aussprach, aber die den Widerspruch aufhoben. So kann man wohl sagen: Was wird, ist; indem man meint, dass, wenn das Sein da ist, so wie das Werden anhalte, das Sein doch in demselben enthalten sein müsse; oder wenn man bei der Materie, insofern sie für discret und kontinuirlich behauptet wird, einmal die ungetheilte, und dann die getheilte im Sinne hat u. s. w. Allein wenn solche geheime Beziehungen und Unterscheidungen auch erklären, wie eine so grosse Zahl von Männern diese Lehre hat annehmen können, so liegen sie doch nicht in dem Sinne jener Aussprüche, ja Hegel würde geradezu gegen solche Einschiebungen protestirt haben, weil dann sein System gar nichts Neues gebracht haben würde. Diese Erhebung des Widerspruchs zum Kennzeichen der Wahrheit ist um so auffallender, als Hegel nicht ansteht, seine Gegner damit zu wider-

legen, dass er ihnen Widersprüche nachweist; und da es in Wahrheit auch kein anderes Mittel der Widerlegung giebt, so erscheint es fürwahr sehr sonderbar den Widerspruch im eignen System für das Kennzeichen der Wahrheit, und in dem fremden System für das Kennzeichen der Unwahrheit zu erklären.

Was nun die Anwendung dieser Lehre auf die Geschichte der Philosophie anlangt, so treten den bisherigen allgemeinen Bedenken hier noch besondere und eigenthümliche hinzu. Für die ersten Anfänge der griechischen Philosophie lassen sich ja vielleicht entsprechende Analogien finden; so verwandelt sich die Hauptkategorie der Electen, das Sein, bei Heraklit in das Werden und bei Anaxagoras tritt der νοος hervor; allein sehr bald entfaltet sich die Philosophie der Griechen zu einem reicheren System von Kategorien, welches mit der einen, die nach Hegels Logik die nächstfolgende seiu müsste, nicht mehr erschöpft werden kann. So hat schon Aristoteles so ziemlich alle Kategorien in seiner Philosophie untersucht und erörtert, welche dann in den spätern Systemen des Alterthums, des Mittelalters und der Neuzeit um keine neue vermehrt, sondern nur in andere Verbindungen gestellt worden sind. Selbst das An sich des Hegel ist schon in dem καϑ' αὐτο des Aristoteles, wie in dem *implicite*- gegenüber dem *explicite*-Wissen der Scholastiker vorhanden; ja man kann sagen, die meisten der elementaren Begriffe mit denen die Philosophie seit ihrem Beginn bis zur Gegenwart operirt, sind schon in den Schriften des alten Testaments, in den Dichtungen Homers und Hesiods und in den Veda's der Indier enthalten. Bestände die Entwickelung der Philosophie, wie Hegel meint, nur in dem zeitlich der Reihe nach Hervortreten jener Kategorien, die Hegel in seiner Logik behandelt, so wäre ein solches Vorhandensein all dieser Begriffe schon vor allem Beginn der Philosophie und mindestens zur Zeit des Aristoteles ganz unbegreiflich. Diese Kategorien sollen nach Hegel dritthalb Tausend Jahre gebraucht haben, ehe der menschliche Geist die höchsten erreicht und sich zum Bewusstsein gebracht habe und doch finden sich all diese Kategorien schon vollständig bei Aristoteles, ohne dass man behaupten kann, er habe nur ein unklares Wissen ihres Inhalts gehabt.

Betrachtet man die Natur des Fortschritts der Philosophie in ihren einander folgenden Systemen näher, so erfolgt derselbe nur selten durch Aufstellung höherer Begriffe, sondern in einer verschiedenen Verbindung oder Beschränkung derselben innerhalb der Sätze. Schon vorher habe ich angedeutet, dass die Wahrheit nicht durch isolirte Begriffe ausgedrückt werden kann, sondern nur durch Sätze. Ein Beispiel wird dies erläutern: Die alte Metaphysik beruhte auf dem Satze, dass das Denken die über die sinnliche Wahrnehmung hinaus liegenden Dinge unmittelbar erkennen könne. Der Fortschritt Kant's bestand darin, dass er nicht die Kategorie

des Seins, oder der übersinnlichen Dinge bestritt, sondern dass er den Satz bestritt, wonach das Denken diese Dinge erfassen könne; er hob die Dinge an sich nicht auf; er leugnete auch nicht die Existenz von allgemeinen synthetischen Urtheilen in den Wissenschaften, auch nicht, dass sie aus dem Denken kommen; aber er schob die Beschränkung ein, dass diese Sätze nur für die Erscheinungen gelten, und jenes Synthetische daher komme, dass das Denken selbst diese Synthesis aus seinem ihm einwohnenden Formen entnehme und den Erscheinungen nur überziehe, um die Erfahrung zu ermöglichen. Demnächst bestand der Fortschritt Fichte's nicht darin, dass er in seinem Ich und Nicht-Ich etwa neue Kategorien aufgestellt, sondern darin, dass er nur das unerkennbare Ding an sich beseitigte und auch das Seiende in Gedachtes verwandelte. Der fernere Schritt Schellings und Hegels bestand ebenso nicht in Aufstellung neuer elementarer Begriffe, sondern in der Verbindung des Seins und Wissens zu einem Identischen, so dass die Vernunft im Objectiven und die Vernunft im Subjectiven dieselbe ist. Daher der Name der Identitätsphilosophie. Hiergegen reagirte dann der Realismus; er leugnete diese Identität für den Inhalt des Seienden und Gedachten nicht, aber beschränkte diesen Satz auf den Inhalt, während er die Form in welcher dieser Inhalt im Sein und im Wissen ist, für durchaus verschieden erklärte. Endlich bestehen auch die neuesten Versuche, welche sich Ideal-Realismus oder Real-Idealismus nennen, nicht in Aufstellung neuer Kategorien, sondern wie schon der Name zeigt, in einer gewissen Verbindung der Prinzipien beider.

Dies Beispiel wird genügen, um zu zeigen, dass das Hervortreten neuer Systeme nicht unbedingt in Aufstellung neuer Kategorien liegt, wie Hegel mit seiner Entwickelung behauptet, sondern in einer veränderten Verbindung der längst vorhandnen elementaren Begriffe. Indem nun Hegel in seiner Logik sich nur auf die Entwickelung der Begriffe beschränkt und die Natur der Sätze ganz ausser Acht lässt, erhellt, dass auch die Bewegung der Philosophie in ihren verschiedenen Systemen, die lediglich in der Aufstellung andrer oder modifizirter alter Sätze besteht, nicht auf das Schema seiner Logik zurückgeführt werden kann. Endlich lässt sich auch das gleichzeitige Entstehen und durch Jahrhunderte Fortbestehn entgegengesetzter Systeme mit Hegels Auffassung schwer vereinen.

Genügt sonach auch die Erklärung, die Hegel für den Unterschied der verschiedenen philosophischen Systeme bietet, nicht, so kehrt die Frage nach den Ursachen dieser Gegensätze von neuem wieder, und jeder Versuch, sie in einer befriedigenden Weise zu lösen, dürfte noch heute seine Berechtigung haben. In diesem Sinne eines Versuchs, bitte ich daher, das Folgende aufzunehmen.

Ich möchte zwei Gründe für diese Gegensätze der Systeme geltend machen; der eine liegt in der Isolirtheit des philosophischen Schaffens, der andere in der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie. Unter Isolirtheit verstehe ich, bestimmter ausgedrückt, jene Isolirung der philosophischen Thätigkeit, in welcher allein die Begründung eines bedeutenden Systems vollzogen werden kann. Jeder Philosoph muss allerdings, ehe er zu solchen Unternehmen sich getrieben, ja gezwungen fühlt, die Welt, die besondere Wissenschaften, die Menschen und Sitten kennen gelernt, auch die bisherigen Systeme der Philosophie studirt haben; allein wenn er sich nicht mit Behandlung einzelner Materien oder mit der nackten Aufstellung eines Prinzips begnügen will, wie etwa Leibniz und Schelling gethan haben, sondern wenn er die vollständige und consequent durchgeführte Darstellung seines Princips in einem Systeme bieten will, wie z. B. Spinoza, Locke, Kant, Hegel gethan haben, so liegt es in der Natur einer solchen Aufgabe, dass ihre Lösung völlig ungestört durch fremde Gedanken, lediglich innerhalb des Geistes ihres Begründens sich entwickeln muss. Der Gegenstand ist hier zu geistig, nur dem tiefsten und gespanntesten Nachdenken zugänglich; empfindlich gegen jedes Fremde, was die Erzeugung und den ungetrübten Fluss der Gedanken aus der einen Quelle stören würde. Diese schaffende philosophische Thätigkeit gleicht genau der künstlerischen Conception; und selbst in der Ausführung gehen Beide noch lange parallel. Während in den beobachtenden und experimentirenden Wissenschaften der Inhalt schon in dem Objekte oder äusseren Vorgange gegenständlich vorliegt, nicht verschwindet, und zu jeder Zeit von neuem aufgenommen werden kann, ohne an seines Wahrheit zu verlieren, fehlt der philosophischen Conception dieser feste gegenständliche Anhalt, und deshalb ist die Isolirung der denkenden Geistes hier eine nothwendige Forderung. Alles Fremde muss abgehalten werden, damit das Princip bis in seine letzten Besonderungen verfolgt und eine stete Prüfung, wie weit diese Besonderungen auf der einen Seite dem Principe und auf der andern Seite der Realität entsprechen, geschehen kann.

Ein deutliches Beispiel dazu liefert die Entstehung des kritischen Systems von Kant. Im Jahr 1770 veröffentlichte Kant seine Dissertation: ***De mundo sensibili et intelligibili***, welche die Anfänge von Kant's kritischen System enthielt; erst elf Jahre darauf, 1781 erschien seine Kritik der reinen Vernunft. Innerhalb dieser elf Jahre hat die schriftstellerische Thätigkeit Kant's beinahe ganz geruht; nur eine Rezension und zwei kleine naturwissenschaftliche Abhandlungen sind in dieser Zeit von ihm erschienen. Der sonst so schreiblustige Kant war also offenbar in diesen elf Jahren nur mit der Ausarbeitung seines neuen Systems beschäftigt; in der Vorrede zu den Prolegomenen sagt er selbst, dass er „nur langsame

Schritte thun konnte, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft nach Grenzen und Inhalt vollständig zu bestimmen" und so sehen wir, wie selbst ein so grosser Mann sich ganz in sich selbst konzentriren und elf Jahre lang möglichst alle Zerstreuung abhalten musste, um sein Werk zu Stande zu bringen. Aehnliches berichtet die Geschichte von Descartes, der sich plötzlich in Paris seinen wüsten Gesellen entzog und in einer Vorstadt verborgen, nur der Ausbildung seines philosophischen Systems lebte; ebenso von Spinoza und anderen bedeutenden Philosophen, die an die Ausarbeitung eines Systems herangetreten sind.

Nun ist aber klar, dass eine solche Abschliessung während der Zeit der Produktion unvermeidlich zu Eigenthümlichkeiten und Gegensätzen führen muss, wie sie ja in gewisser Weise auch in den Stylen grosser Künstler hervortreten. Der Schöpfer des Systems kann während der Produktion sich kaum auf eine Vergleichung mit andern Systemen einlassen, ohne die noch zarten Keime seines Systems zu gefährden; er belässt es bei den Einwirkungen, welche die früher erworbene Kenntniss dieser Systeme halb unbewusst jetzt auf ihn ausübt; ist er aber fertig, so ist in der Regel die Ueberzeugung von der Wahrheit seines Systems bei ihm so stark und fest geworden, dass er für die Gegensätze anderer oder der nach ihm auftretenden Systeme kaum noch ein Verständniss hat. So sehn wir denn auch bei Kant, dass er das System Fichte's und den auch zu seiner Lebzeit auftretenden absoluten Idealismus Schellings gar nicht beachtet, ja missversteht, weil er, in seiner Lehre befangen, sogar an dem vollen Verständniss des Neuen gehindert war.

Zu diesem psychologischen Erklärungsgrund tritt aber ein tieferer und innerer, dem Wesen der Philosophie selbst angehöriger hinzu; es ist die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie. Alle besondern Wissenschaften gehen von Begriffen und Grundsätzen aus, deren Wahrheit sie ohne Weiteres voraussetzen, ohne sie zu beweisen; auf ihnen wird die einzelne Wissenschaft aufgebaut; jeder Schüler, der in sie eintreten will, muss diese Voraussetzungen anerkennen. So ruht die Mathematik auf dem Syllogismus, dessen Beweiskraft ohne Weiteres angenommen wird, und auf einer Anzahl von Axionen und Grundbegriffen, wie z. B. dass Gleiches zu Gleichem Gleiches giebt, dass die Linien ohne Ende theilbar sind, dass das Unendlich-kleine im Verhältniss zum Endlichen vernachlässigt werden kann u. s. w. Die Wissenschaft setzt diese Sätze als selbstverständlich voraus und jeder Eintretende hat sich ihnen zu unterwerfen; dies geschieht zwar gern, allein ersetzt nicht die tiefere Begründung. Ebenso ist es mit den Naturwissenschaften; sie setzen die Wirklichkeit von Zeit und Raum, von Bewegungen, von Atomen und Kräften voraus; ihre Methode ruht auf dem Prinzip der Beobachtung und der Induktion, welcher Mittel sie

sich ohne Weiteres als solcher bedient, welche zur Wahrheit führen. Auch die besonderen Wissenschaften des Rechts und der Moral beginnen ohne Weiteres mit dem Begriffe von Pflicht und Recht. Man gibt zwar mitunter Definitionen davon, sie bleiben indess reine Worterklärungen; ebenso gelten die Sätze, dass das Recht durch Gewalt nicht aufgehoben werden kann, dass Verträge erfüllt werden müssen, dass die Erfüllung der Rechtsverbindlichkeit dem Zwange unterliegt u. s. w., als selbstverständlich. Erst auf diesen Grundsätzen bauen die Rechtswissenschaften sich auf. Das gleiche gilt von den Wissenschaften über einzelne der schönen Künste; die Begriffe des Schönen überhaupt, des Konstrastes, der idealen Gefühle, in welchen der Reiz und Genuss des Schönen enthalten, der Spaltung des Schönen in Inhalt und Form u. s. w. werden der weitern Entwickelung und dem Aufbau der Wissenschaft ohne Beweis zu Grunde gelegt.

Anders ist es mit der Philosophie. Sie beginnt, wie Descartes dies so lebendig in seinen Meditationen schildert, mit dem Zweifel an allem, und selbst an dem, was der Meinung und den besondern Wissenschaften als das Gewisseste gilt. Aehnlich ist es mit der Verwunderung, aus der nach Aristoteles die Philosophie entspringt. Das Alltägliche, was Jedermann für selbstverständlich hält, gilt dem Philosophen als das Schwierigste; die Verwunderung, wie synthetische Urtheile über die Erfahrung hinaus bestehen können, wurde für Kant der Anlass zu seinem kritischen Idealismus. In der Philosophie besteht die höchste Freiheit des Denkens; jeder der an sie herantritt, hat das Recht, die bisher gelegten Fundamente von neuem zu untersuchen. Allerdings kann auch die Philosophie aus blossen Negationen sich nicht aufbauen, allein das bejahende Prinzip von dem die einzelnen Systeme beginnen, giebt sich jeder Untersuchung Preis; daher die verschiedenen Prinzipien, von denen sie ausgehen. Es ist deshalb ein Irrthum, wenn die besonderen Wissenschaften auf die allgemeine Anerkennung ihrer Ergebnisse sich gross thun, und wenn die Mathematik der Philosophie als das Muster vorgehalten wird, dem sie nachzustreben habe. Die besondern Wissenschaften gleichen vielmehr wohleingehegten Wegen, auf denen es keine Kunst ist, sich nicht zu verirren, oder sich bald wieder zurecht zu finden; die Philosophie dagegen gleicht einem Urwald, in dem dem Forscher jeder Anhalt fehlt, um die rechte Richtung einzuhalten und wo die Spuren seiner Vorgänger ihn nur zu leicht in das Verderben führen.

Allerdings bestehen in der Seele des Menschen feste Gesetze, die in seinem Wahrnehmen und Denken sich mit Nothwendigkeit geltend machen. Auf ihnen beruht alle Möglichkeit der Verständigung, und sie ziehen gewisse Schranken, welche hindern, dass die Zahl der Systeme ins Endlose steigt. Allein mit voller Noth-

wendigkeit wirken diese Gesetze nur im Handeln; hier rennt selbst der eifrigste Anhänger des subjektiven Idealismus mit seinem Kopfe nicht gegen die Wand, obgleich sie nach seiner Lehre nur eine Vorstellung in seinem Kopfe ist; aber innerhalb der Studirstube, mit der Feder in der Hand, kann das Denken selbst diese Nothwendigkeit verleugnen und Prinzipien setzen, die das Widersprechende für die Wahrheit, ja für die alleinige Wahrheit erklären. Ebenso hat das Spalten der Begriffe für den Menschen keine unüberschreitbare Grenze und auch in dieser Richtung ist seine Freiheit ohne Schranken.

Bei solcher Lage kann die Verschiedenheit der Systeme innerhalb der Philosophie nicht verwundern; im Gegentheil, es wäre wunderbar, wenn sie nicht bestände. Aber jene Nothwendigkeit, jene Gesetze, an welche auch das Denken bei seiner Thätigkeit gebunden ist, und deren Ueberspringung, selbst wenn sie in der Studirstube möglich ist, sich deshalb doch selten lange erhalten kann, haben die Zahl der Systeme nicht zu gross werden lassen. Sieht man von einzelnen Modificationen ab, so fügen sich alle Systeme in einen zweifachen Gegensatz; sie sind entweder Idealismus oder Realismus, und sie sind entweder Dogmatismus oder Skeptizimus. Die erstern Beiden unterscheiden sich wesentlich durch die Quelle, aus welcher sie ihren Inhalt schöpfen. Dem Idealismus gilt das Denken als das Mittel, um das Seiende und zwar das Seiende im höchsten Grade, das ὀντως ὀν des Plato, unmittelbar zu erfassen und zu erkennen; der Idealismus hat deshalb sachliche, das Seinende betreffende Prinzipien *a priori*. Das Prinzip des Realismus besagt dagegen, dass der Inhalt des körperlich und geistig Seienden nur durch die Sinnes- und Selbst-Wahrnehmung der Seele zugeführt werden kann und dass das Geschäft des Denkens nur darin besteht, diesen von der Wahrnehmung überkommenen Inhalt zu bearbeiten und insbesondere das Allgemeine daraus herauszuheben, welches in seinen Begriffen und Gesetzen den Gegenstand der Wissenschaften bildet. Beide Systeme zerfallen in Unterarten; jenes in subjectiven, objectiven, absoluten Idealismus; auch der Kriticismus Kant's gehört dazu, indem er das Ding an sich für unerkennber und das Erscheinende nur für das Produkt unsres Denkens erklärt. Ebenso zeigen sich die Anfänge des Realismus schon bei den Stoikern und Epikuräern in ihrer Zugrundlegung der Wahrnehmung (*αἰσθησιν*); seine reifere Ausbildung hat er indess erst nach dem Mittelalter in der neuern Zeit, zunächst durch Baco, Locke und die Encyclopädisten erhalten. Der Sensualismus, Empirismus, Materialismus gehören hierher; aus ihnen hat sich der neuere Realismus dadurch abgesondert, dass er neben dem durch Wahrnehmung zugeführten Inhalt des Seienden, noch eine Anzahl von Beziehungsformen anerkennt, welche der Seele von Natur innewohnen, und welche theils unter

sich, theils mit dem Inhalte des Wahrgenommenen eine so mannigfache Verbindung und enge Verschmelzung eingehen, dass sie nicht bloss im gewöhnlichen Leben, sondern auch von den besondern Wissenschaften, ja mehr oder weniger selbst von den idealistischen Systemen der Philosophie für ein Seiendes, ja für das höchste Seiende gehalten werden.

Alle Systeme, welche die Wahrheit für erreichbar halten, gehören zu dem einem oder dem andern dieser beiden Hauptsysteme; sie bilden zusammen als Dogmatismus den Gegensatz zu den Skepticismus, welcher die Wahrheit für nicht erreichbar erklärt, sondern nur Wahrscheinlichkeiten zulässt. Allerdings spielt der letztere nicht mehr die bedeutende Rolle, wie bei den Griechen; indess irrt man sich, wenn man meint, er bestehe überhaupt nicht mehr. Nur vollständig ausgebildete Systeme desselben treten jetzt nicht mehr auf, aber im Einzelnen ist er noch in allen jenen sehr philosophisch angelegten Männern vorhanden, welche mit keinem Resultate sich befriedrigt fühlen, welche überall noch einen ungelösten Rest behaupten und deshalb überwiegend in der Negation sich gefallen und selbst in stärkerem Maasse, als Hegel zum Widerspruch greifen, um jenes Unerreichbare auch durch die Art des Ausdrucks als unerreichbar darzustellen. Zum Theil gerathen sie in das neckende Spiel der Beziehungsformen; alles bereits Erkannte ist ihnen nur ein Aeusseres; da aber jedes Aeussere auch ein Inneres verlangt, und letzteres durch keine Ausdehnung des Aeusseren aufgehoben werden kann, so gilt ihnen auch jeder Fortschritt der Erkenntniss eben durch das Heraustreten seines Inhaltes wieder, als ein Aeusseres, hinter dem immer noch ein unerkanntes Innere stehen bleibe; jedes Innere, was aufgedeckt wird, wird für sie wieder zu einem Aeusseren und das Innere zieht sich damit tiefer zurück. Daher der Ausspruch Hallers: „In das Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist.“ Diese modernen Skeptiker sind in der Regel geistreiche Männer; ihre Zahl ist nicht gering; sie halten sich meist selbst nicht für Skeptiker; allein sie leisten der Philosophie ähnliche Dienste, wie die Sophisten und Skeptiker des Alterthums. Wollte man streng sein, so würde auch E. v. Hartmann zu den Skeptikern gehören; denn auch sein System giebt sich nur als Wahrscheinlichkeit und sein Fundamentalsatz, dass die materiellen Ursachen nicht zureichen, die Vorgänge im Sein zu erklären, sondern geistige Ursachen daneben bestehen, wird lediglich durch die mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung bewiesen und deshalb nur als eine hohe Wahrscheinlichkeit gesetzt. Solche Wahrscheinlichkeit hat auch die spätere Skephis im Alterthum nicht geleugnet.

Wenn indess vermöge der das Denken beherrschenden Gesetze die Systeme sich auch nicht in das Zahllose verlieren, so bleibt doch immer noch die Frage, weshalb gerade diese von mir be-

sprochenen Hauptsysteme sich gebildet und weshalb ein einzelner Mensch, welcher der Philosophie sich zuwendet, gerade den Idealismus und nicht den Realismus, oder umgekehrt ergreift und weshalb der eine ein Dogmatiker wird, der andere ein Skeptiker bleibt. Die Ursache hierfür liegt allerdings nicht mehr in dem Gebiete des Wissens, sondern in dem des geistig Seienden, d. h. in den Gefühlen des Menschen. Die Idealisten repräsentiren die Poeten in der Philosophie; die Realisten die Prosaiker. Das Denken führt leicht in eine ideale Welt, gleich der des Dichters, wo nicht die harte Wirklichkeit herrscht, sondern die Phantasie sich das Seiende noch ihren Wünschen zu gestalten vermag. Das Denken fühlt sich der Wirklichkeit gegenüber frei; mit seinen Begriffen und namentlich mit seinen Beziehungsformen kann es weit über die Schranken hinausgehen, welche dem Wahrnehmen gesetzt sind; das Universum steht ihm offen, während die Sinne nur einen kleinen Theil dieser kleinen Erde erfassen und die innere Wahrnehmung nur auf das eigne Selbst beschränkt bleibt. Deshalb wenden sich alle Naturen, welche auf das Universale angelegt sind, welche keine Schranke gelten lassen mögen, welchen die Freiheit als das Höchste gilt, dem Idealismus zu; es bestimmen sie ähnliche Gefühle, wie den Künstler, nur dass das Mittel, womit jene Naturen diesen Gefühlen Genüge thun, das Denken bleibt, während der Künstler es in sinnlichen Bildern thut. In Schelling und Hegel ist diese poetische Natur deutlich erkennbar; ihre Sprache ist schon in der Form oft hochpoetisch. Auch bei Leibniz zeigt sich Aehnliches. Weniger bei Kant; man kann sagen, er ist nur durch die Unmöglichkeit, die synthetischen Urtheile anders als idealistisch zu erklären, in dieses Gebiet philosophischer Poesie getrieben worden und man merkt ihm an, dass er sich im Grunde wenig wohl darin fühlt.

Die Realisten sind dagegen Leute, denen es um die Klarheit, Bestimmtheit, um die Erkenntniss der baaren Wirklichkeit zu thun ist. Sie lassen gern die Idealisten in fernen Welten sich ergehen; das beschränkte Gebiet, auf welches sie sich angewiesen sehen, entschädigt sie durch die Sicherheit, mit welcher innerhalb desselben die Erkenntniss fortschreitet. Hier findet kein stetes Einreissen und Wiederaufbauen grossartiger Systeme statt; jede, auch die unscheinbarste Entdeckung fügt sich mit Leichtigkeit in dem Aufbau; er schreitet langsam vor, aber bildet für jeden Nachkommenden die feste Grundlage, auf der dieser weiter bauen kann. Alle seine Begriffe sind fassbar, klar, frei von Widerspruch; sie haben an dem durch Wahrnehmung erfassbaren Seienden die feste Unterlage, an welcher die Prüfung der Wahrheit neuer Begriffe und Gesetze zu jeder Zeit, und von jedem wiederhohlt werden kann; in der Festigkeit und Objectivität dieser Unterlage ist für den Realismus das Mittel gegeben, um jeden Streit allmählich zu Ende zu führen; er allein bietet

wenn er sich in seine Schranken hält, die Aussicht auf gemeinsame Verständigung.

So wie nun im Leben der Eine mehr zur Poesie, der Andere mehr zur nüchternen Prosa sich neigt, so dehnt sich die Wirksamkeit dieser ursprünglichen Neigungen der Einzelnen auch auf das Gebiet der Philosophie aus und es erklärt sich daraus, wie neben jenen idealistischen Poeten auch realistische Prosaiker sich finden, welche mit gleicher Leidenschaft, mit gleichem Genuss sich der einen oder der andern Weise des Forschens zuwenden, und wie jeder von beiden die ihm zusagenden Grundprincipien für die allein wahren proclamirt und mit Zähigkeit festhält.

Aehnliche Gefühle sind es auch, welche über die dogmatische oder skeptische Richtung des Einzelnen entscheiden. Je nachdem seine Natur mehr nach dem Positiven verlangt, aus dem Meer der Zweifel heraus ein Festes fordert, was die Seele zur Ruhe kommen lässt und je mehr in diesem Positiven zugleich ein Trost gegen das Ungemach des Lebens empfunden wird, desto mehr neigt der Mensch zum Dogmatismus. Dieselben Gefühle haben auch innerhalb der Religionen zum Positiven geführt. Ihnen stehen andere Naturen gegenüber, welche sich im Zweifel gefallen; ich habe sie bereits näher geschildert und könnte auch derer in unsrer Mitte nachweisen; deshalb wird auch der Skepticismus seine Anhänger behalten.

Indem ich somit versucht habe, aus der Natur der Erkenntnissmittel und der auf sie einwirkenden Gefühle die thatsächliche Verschiedenheit der philosophischen Systeme zu erklären, möchte ich doch meinen Vortrag nicht schliessen, ohne noch einen Blick in die Zukunft der Philosophie zu werfen. Es ist allerdings ein kühnes Unternehmen, über den Gang der freiesten aller Wissenschaften etwas voraussagen zu wollen. Die von mir dargelegte Voraussetzungslosigkeit der Philosophie scheint hier jeden Ausspruch unmöglich zu machen. Indess habe ich bereits bemerkt, wie die dem menschlichen Denken und Fürwahrhalten einwohnenden festen Gesetze zwar von dem Einzelnen am Schreibtisch verleugnet werden können, wie aber diese Ausschreitungen selten von langer Dauer sind und gegen jene grossen Systeme des Idealismus und Realismus bald zurücktreten. Indem somit innerhalb der menschlichen Natur auch für das reine Denken feste Gesetze bestehen, und die hier sich ausbildenden Gegensätze an den verschiedenen Gefühlsstimmungen der Einzelnen ihren dauernden Halt besitzen, bieten diese Gesetze, so lange die Natur des menschlichen Denkens und Fühlens überhaupt sich nicht völlig verändert, einen Anhalt auch für den Gang der Philosophie in den kommenden Zeiten.

Am Sichersten in dieser Hinsicht ist wohl, dass gegensätzliche Systeme innerhalb der Philosophie für immer bestehen bleiben werden. Selbst wenn die besondern Wissenschaften eine volle Einigkeit für ihren Inhalt und eine volle Gleichheit in ihrer Methode im

Lauf der Jahrhunderte oder Jahrtausende erreichen sollten, werden trotzdem die Gegensätze innerhalb der Philosophie fortbestehen. Es folgt dies eben aus ihrer Natur, aus der Voraussetzungslosigkeit ihres Anfangs, aus dem Gegensatze von Denken und Wahrnehmen und aus den verschiedenen Gefühlsrichtungen, welche in diesem höchsten Gebiete, wo aller äussere Anhalt fehlt, für den Einzelnen die letzte Entscheidung abgeben. Aber ich glaube, dass trotz dieses Fortbestandes der Gegensätze dennoch ein Fortschritt sich erhalten wird, wie ja ein solcher schon vorher in der Philosophie bestanden hat und trotz ihrer Gegensätze deutlich erkennbar ist. Unzweifelhaft werden die grossen Gegensätze des Idealismus und Realismus, des Dogmatismus und Skepticismus bleiben, aber sie werden die Schärfe verlieren, mit denen diese Richtungen jetzt noch einander bekämpfen. Schon jetzt macht man Versuche, den Idealismus und Realismus zu einem Ideal-Realismus zu verknüpfen. Ich halte allerdings diese Versuche für vergeblich; sie dienen nur, die Bestimmtheit ihrer beiderseitigen Principien zu verdunkeln und ein trübes Gemisch aus beiden herzustellen; oder man benutzt dabei den Realismus nur als Mittel, um zunächst den Inhalt zu gewinnen und scheut sich dann nicht, auf dieser Grundlage mittelst des reinen Denkens ein Gebäude aus Hypothesen aufzuführen, welches allerdings durch seine Grossartigkeit dem Stolze des Menschen schmeichelt, aber doch ein gebrechliches Kartenhaus bleibt, welches der Windzug eines neuen idealistischen Systems mit Leichtigkeit umbläst. Ich glaube deshalb, dass diese Verbindungen beider Systeme immer nur kurzen Bestand haben werden und wie Oel und Wasser trotz des eifrigsten Schüttelns, sich immer wieder von einander trennen werden. Allein zunächst meine ich, dass neben diesen beiden Hauptsystemen kein drittes, von ihnen wesentlich verschiedenes, hervortreten wird. Denn Denken und Wahrnehmen befassen alles, was dem menschlichen Geiste an Mitteln der Erkenntniss zu Gebote steht. Es wird wohl immer innerhalb des Idealismus auch eine Richtung auf das Mystische und Theosophische bestehen bleiben; die mächtige Anziehungskraft, welche die Religion auf viele Gemüther trotz aller Aufklärung ausübt, wird auch bis in das Gebiet der Philosophie hinein ihre Geltung behalten und danach die Systeme modificiren; allein im Grossen und Ganzen fällt diese Richtung noch unter den Begriff des Idealismus; und da, wo das Theosophische überragt, oder den Ausgangspunkt bildet, gehören solche Bildungen nicht mehr zur Philosophie.

Der Fortschritt wird meines Erachtens in Zukunft wesentlich darin liegen, dass die Systeme, selbst bei verschiedenen Ausgangspunkten, im Inhalte sich einander mehr nähern werden; dass in der Bildung und Verbindung der Begriffe mit grösserer Strenge und Folgerichtigkeit verfahren werden wird und dass man mehr und mehr sich enthalten wird, den auf solider Grundlage errichteten Bau mit

luftigen Hypothesen auszuschmücken, in der Meinung, damit dem System erst die Krone aufzusetzen. Ich stütze diese Vermuthungen darauf, dass die vor uns gethane Arbeit grosser Männer doch nicht vergeblich geschehen ist, selbst wenn wir ihren Resultaten nicht beistimmen; dass diese bereits nach vielen Richtungen vollzogene Durchdenkung des ganzen Gebiets, diese mannichfache Auflösung der Begriffe, diese Klarlegung der höchsten Kategorien, diese Erprobung aller möglichen Wege zur Wahrheit für die nachkommenden Geschlechter einen überaus werthvollen Besitz bildet, der nicht blos ein historisches Interesse hat, sondern eine wahrhaft vorgethane Arbeit enthält, die jedem neu auftretenden Denker auf seinem neuen Wegen vor unzähligen Fehltritten bewahren kann. Dazu kommt, dass meines Erachtens die geistigen Fähigkeiten innerhalb des menschlichen Geschlechts sich in hohem Maasse gesteigert haben und in einen viel grössern Theil der Bevölkernng zu einer, die Vorzeit weit übertreffenden Ausbildung gelangen. So wird sich in Zukunft nicht blos extensiv, sondern auch intensiv die Kraft des Denkens, des Beobachtens steigern und auf die Qualität der Resultate eine vortheilhafte Wirkung äussern. So wie die Köpfe der Europäer seit der Griechen Zeit schon an äussern Umfang zugenommen haben, so hat offenbar auch das Gehirn zugenommen, und damit steht den geistigen Thätigkeiten jetzt auch ein vollkommeneres Organ zu Gebote. Es ist wohl noch nicht da gewesen, dass ein junger preussischer Offizier, wenige Jahre, nachdem er seinen Abschied wegen eines Fussleidens genommen, ein System der Philosophie der Welt hat bieten können, was in seinen Erfolgen bei den Gelehrten, wie bei dem grossen Publikum alles überbietet, was bisher in der Geschichte der Philosophie vorgekommen ist. Sollte dies nicht für die Steigerung der geistigen Vermögen im Darwin'schen Sinne sprechen?

Ein letztes Moment für den Fortschritt der Philosophie in diesem Sinne ist die wachsende Annäherung der besondern Wissenschaften an die Philosophie. Es besteht überhaupt zwischen beiden keine scharfe Grenze; die Philosophie beginnt da, wo die besondern Wissenschaften mit ihrer Zurückführung des Einzelnen auf höhere Begriffe aufhören; sie sucht für diese obersten Begriffe und Sätze der besondern Wissenschaften, welche für diese als Axiome und Voraussetzungen gelten, eine weitere Begründung in der Natur des Denkens und der Dinge. Nun zeigt sich, wenn man die Lehrbücher der besondern Wissenschaften seit den letzten zwei Jahrhunderten mit einander vergleicht, hier eine merkwürdige Veränderung. Der allgemeine, einleitende Theil derselben hat von Generation zu Generation an Umfang zngenommen, und der besondere Theil hat sich verkürzt. Dies gilt sowohl für die Sprachlehren, wie für die Compendien der Natur- und Rechtswissenschaften. Der Grund liegt einfach darin, dass die besondern Wissenschaften ihre Grenzen in das

Gebiet der allgemeinen Begriffe vorgeschoben haben und die Philosophie um so viel zurückgewichen ist. Das steigende Geschick hat nicht blos die Regeln richtiger zu fassen vermocht und damit die Zahl der Ausnahmen und den besondern Theil gemindert; man hat auch in dem Kreise der mit den besondern Wissenschaften beschäftigten Gelehrten gelernt, die angrenzenden Begriffe der Philosophie zu verstehen und indem man erkennt, welcher grosse Gewinn aus der Hereinziehung dieser höhern Begriffe für die besondern Wissenschaften abfliesst, hat man nicht angestanden, diese Begriffe in die Darstellung derselben mit aufzunehmen.

Eine solche Wendung kann die Philosophie nur mit grosser Freude begrüssen. Sie zeigt, dass die Zahl derer, welche sich mit Philosophie beschäftigen, viel grösser ist, als nach den Klagen der Philosophen von Profession man annehmen möchte; aber vor allem kann diese Verbindung nur von den heilsamsten Folgen für beide Theile sein. Schon im Verlauf der letzten vier Jahrhunderte sind ein grosser Theil der Begriffe, mit welchen die Philosophie operirt, ihr von den Förderern der besondern Wissenschaften zugeführt worden. Die Lehren über den geistigen Ursprung der Sprachen verdankt die Philosophie den Sprachforschern; ebenso eine Menge jener in das Gebiet der Beziehungen fallenden Begriffe, für welche die Sprache mit wunderbaren Instinkt besondere Formen geschaffen hat. Die Begriffe der anziehenden und abstossenden Kräfte, der Transformation der Kraft, der Polarität, der Zurückführung der Wärme und des Lichts auf Bewegungen, der Ueberführung des Qualitativen in das Quantitative durch den Begriff des Unendlich - Kleinen, alles philosophische Begriffe, sind von Naturforschern zunächst aufgestellt worden. Aehnliches gilt vor der Rechtswissenschaft. Die griechischen Philosophen waren bis zum Verfall ihrer Wissenschaft nicht im Stande die Grundbegriffe des Rechts bestimmt zu fassen, zu sondern und die höchsten in ihr herrschenden Grundsätze herauszuheben; ebensowenig die Grenze zwischen Recht und Moral zu ziehen. Wir verdanken dies lediglich dem Scharfsinn und der Divination der Juristen des römischen Kaiserreichs, und wie viel auf diesem Gebiete noch die neueste Philosophie jenen Männern verdankt, kann man aus Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre und aus Hegels Rechtsphilosophie ersehen, welche nur auf den von jenen Männern gefundenen Begriffen stehen und trotzdem für die Fortbildung der Rechtsphilosophie im Ganzen so wenig geleistet haben, dass man noch heute mit Freude zu den Schriften jener Römer zurückkehrt, in welchen die feinsten Begriffe und die gerechteste Würdigung aller zu beachtenden Factoren in der fasslichsten Weise an einzelnen Fällen klar gelegt werden.

Wenn so schon die Vergangenheit zeigt, wie viel die Philosophie den Männern der besondern Wissenschaften verdankt, so wird sicherlich diese in der Neuzeit immer mehr steigende Richtung

sowohl für den allgemeinen, an die Philosophie angrenzenden Theil der besondern Wissenschaften wie für die Philosophie selbst von den besten Folgen begleitet sein. Diese Mithilfe wird allerdings die höchsten Gegensätze innerhalb des philosophischen Wissens nicht beseitigen, aber sie wird die Philosophie mit wichtigen neuen Begriffen bereichern und sie vor der Gefahr, in das Abstrakte und Formale oder Unklare zu verfallen, mehr und mehr bewahren.

Noch möchte ich zum Schluss eines Umstandes gedenken, der sich auf die von mir erwähnte Isolirtheit des schaffenden Philosophen bezieht. Eine der bedeutensten Formen, in denen sich die geistige Entwickelung in der neuern Zeit vollzieht, ist der mündliche Verkehr der Männer der Wissenschaft, wie er sich namentlich in den zahlreichen Vereinen und Versammlungen entwickelt hat. Auch unsre Gesellschaft gehört ja dazu und ich glaube, alle geehrten Mitglieder werden mir darin beistimmen, dass unsere mündlichen Diskussionen wesentlich auf eine Läuterung und Schärfung ihrer philosophischen Begriffe und Gedanken hingewirkt haben, wenn auch die principiellen Gegensätze geblieben sind. Der Werth eines Systems besteht ja nicht blos in seinen obersten Principien; er liegt eben so sehr in der Klarheit und Folgerichtigkeit der Ausführung und diese kann sicherlich durch solche mündliche Diskussionen unendlich mehr gefördert werden, wo Schlag auf Schlag fällt und der Kern nicht durch einen Wust von Phrasen und Nebendingen verhüllt werden kann, wie es gar leicht geschieht, wenn der Streit nur in Schriften geführt wird, die ein jeder isolirt bei seiner Studirlampe zu Stande bringt. In der mündlichen Form muss der Gegner Stich halten und wenn er auch nicht sofort nachgiebt, so wirken solche Diskussionen in dem, der mit Lebhaftigkeit sich dabei betheiligt, Tage- und Wochenlang in der Stille fort und führen zu Resultaten, die man ohnedem schwerlich gefunden haben würde. In diesem mündlichen Verkehr kann allerdings ein neues System seine Ausführung nicht erhalten; hier wird nach dem von mir früher Gesagten, die Zurückziehung des Denkens auf sich allein unbedingt nothwendig bleiben; aber für die Prüfung des vollendeten Systems auf seine Wahrheit und Consequenz ist diese mündliche Diskussion von einem unschätzbaren Werthe und ich bin überzeugt, Kant, Fichte, Schelling, Herbart und viele Andre würden in ihren Grundansichten wesentliche Modificationen aufgenommen haben, wenn sie, anstatt die Gegenschriften halb ungelesen bei Seite zu legen, Gelegenheit gehabt hätten, im mündlichen Streite ihre Ansichten aufrecht zu erhalten und nach allen Seiten hin zu vertheidigen.

Dieser mündliche Verkehr ist in Wahrheit eine Errungenschaft der neuern Zeit; man irrt, wenn man meint, dass er schon bei den Griechen bestanden habe. Die Dialoge Plato's könnten wohl dazu verleiten; allein wenn man sie näher betrachtet, so sieht man

ihnen an, dass sie kein Bild einer wirklich statt gehabten Diskussion unter Männern die in ihrer Ausbildung und in dem Geschick der Vertheidigung sich gleich standen, bieten; sie sind vielmehr nur eine künstlich gemachte Gesprächsform, welche zwar vortrefflich dazu dient, die Ansichten Plato's in einer deutlichen Weise darzustellen aber nicht die Wahrheit entgegenstehender Systeme an einander zu messen. Deshalb sind die Gegner des Sokrates, welcher hier die Lehre Plato's vertritt, in der Regel nur Schüler und Anfänger und selbst wo bedeutendere Personen auftreten, sind es nur Sophisten, welche blos herbeigeholt werden, um an ihnen die Wahrheit der Platonischen Lehre darzulegen. Die Schwächen derselben werden von keinem Gegner aufgedeckt, obgleich sie schon damals von den Sophisten mit grossem Geschick geltend gemacht wurden. Selbst die Form des Gesprächs erhält sich nur im Anfange der meisten Dialoge; im Fortgange der Sache tritt sie mehr und mehr zurück und geht in eine zusammenhängendere Darstellung Platonischer Ansichten über, zu welcher die Andern höchstens dann und wann ja sagen. Aehnlich verhält es sich mit den von Xenophon überlieferten Gesprächen des ächten Sokrates; es sind Jünglinge oder einfache Bürger, mit denen Sokrates die Gespräche beginnt, die ihm an philosophischer Bildung und Streitgewandtheit nicht im mindesten gleich stehen und die er nur ausfrägt, um aus ihren, der gewöhnlichen Meinung entstammenden Antworten das Verkehrte derselben darzuthun, oder das Material zur Begründung seiner eigenen Lehre zu entnehmen. Auch in den Gärten der Akademie und des Lykeion's, sowie in den spätern Philosophenschulen wurde offenbar nicht in der Weise gleichgeschickter Anhänger entgegengesetzter Systeme verhandelt, sondern der Vortrag des Lehrers oder Vorstandes der Schule wird, wie auf den heutigen Universitäten, überwogen haben. Wenn auch die Schüler hie und da eine Bemerkung haben einfliessen lassen, so war sie sicherlich noch unbedeutender als die, welche in den Platonischen Dialogen der Hauptperson entgegen gestellt werden.

Die philosophische Diskussion, von verschiedenen an Kenntniss und Gewandtheit sich gleichstehenden Personen kann nicht aus der Erfindung eines Einzelnen hervorgehen; sie bedarf realer Gegenkräfte und sie erscheint sonach als eine Einrichtung der neuern Zeit. Als solche wird sie unzweifelhaft erheblich zu jenem von mir angedeuteten Fortschritt der Philosophie beitragen. Je mehr diese Form sich verbreitet und je mehr die dabei Betheiligten nicht blos auf die Entwickelung ihrer eignen Ansichten ausgehen, sondern auch in die Weise des Denkens ihrer Gegner sich versetzen und deren Begründungen zergliedern, um so mehr werden die Eigenthümlichkeiten der Gegensätze beiderseits erkannt und damit volle Klarheit, wenn auch nicht Vereinigung der Gegensätze für beide Theile erreicht werden. Wenn die durch den Druck veröffentlichten Verhandlungen unserer Gesellschaft, wie wir hören, nicht blos in

Deutschland, sondern auch in Paris und in Neapel mit Interesse gelesen werden, so dürfte dies wesentlich in dieser möglichst getreu wieder gegebenen Diskussion der beschriebenen Art seinen Grund haben.

So vereinigt die Gegenwart mannichfache Mittel, welche der Vergangenheit fehlten, und welche im Dienst der Philosophie verwendet, zu einer Klärung und Schärfung der Ansichten und Begriffe führen werden, wie sie bisher nicht erreicht wurden; aber die principiellen Gegensätze werden allerdings dadurch nicht aufgehoben werden. Im Grunde wäre ein solches Zusammenfliessen aller Gegensätze in eine gleiche Ueberzeugung und ein einheitliches System auch nicht zu wünschen. Das eigne Gefühl sagt wohl einem Jeden, dass dies eher der Tod, als das gesteigerte Leben der Philosophie sein würde. Für sie wird die Wahrheit stets ein Problem bleiben und jede vermeintliche Erreichung derselben wird von ihr selbst zu einem blossen Ruhepunkte auf dem Wege zur Wahrheit herabgesetzt werden.

An diesen Vortrag knüpfte sich eine ziemlich lebhafte Diskussion, an welcher beinahe alle Anwesende theils zustimmend, theils missbilligend Theil nahmen. Der Redactions-Commission ist jedoch von keinem der Herrn Opponenten ein Manuscript zugegangen, so dass nach deren Grundsätzen keine Mittheilung darüber geschehen kann. Nur Herr Professor Dr. Maercker hat das nachfolgende Gedicht mit dem Bemerken eingesandt, dass der Vortrag in ihm durch das Streben der verschiedensten Kräfte nach den höchsten Zielen einen Nachklang in den hier folgenden Zeilen gefunden:

Egalité.

Gleich wollt ihr sein? Es sei darum,
Wenn ihr euch selber wollt betrügen:
Das Grade macht ihr niemals krumm,
Und dem Gesetz müsst ihr euch fügen.

Ihr macht die Null zu eurem Gott,
In ihr erkennt ihr euch als Gleiche.
So treibt ihr mit dem Höchsten Spott;
Als Nullen baut ihr seine Reiche.

Denn Gleichheit ist die Nullität,
Ist Faulheit, tödtet Trieb und Streben.
Ihr Gleichheitsthümler, merkt's und seht,
Nur Sein und Nicht-Sein schafft das Leben.

Druck von Bockwitz & Webel in Leipzig.

VERHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.

FÜNFTES HEFT.

Inhalt: **Dr. Otto Vogel,** Häckel und die monistische Weltanschauung.

LEIPZIG.

ERICH KOSCHNY.

(L. HEIMANN'S VERLAG.)

1877.

HÄCKEL
und die monistische Weltanschauung.

Vortrag,

gehalten
in der Sitzung der philosophischen Gesellschaft zu Berlin den 26. Februar 1876

von

Dr. Otto Vogel.

Die geehrte philosophische Gesellschaft hatte in einer ihrer früheren Sitzungen mir den Auftrag ertheilt, ihr ein Referat über Häckels Anthropogenie zu erstatten. Sie ging dabei von der Ueberzeugung aus, dass die philosophische Forschung, wenn sie nicht den Boden unter den Füssen verlieren will — sich stets in dem engsten Contact mit den empirischen Wissenschaften zu halten habe. Wenn mir bei diesem Auftrage nun auch anheim gegeben war, nach eigenem Ermessen mit dem blossen Referate eine mehr oder minder eingehende Kritik zu verbinden, so muss ich die geehrte Gesellschaft doch um die Erlaubniss bitten, mein Thema ein wenig erweitern zu dürfen. Wenn Häckel nämlich sich in seinen Werken nur darauf beschränkte, der grossen Menge der Gebildeten die wichtigen und interessanten Thatsachen der modernen zoologischen Forschung, insbesondere der menschlichen Keimesgeschichte, zugänglich zu machen, so hätten wir ihm nur dafür Dank zu wissen, und müssten die Diskussion nnd Kritik dieses Materials der empirischen Forschung selbst überlassen. Häckel tritt jedoch mit einem ganz anderen Anspruche auf. Der Darwinismus, dessen Hauptbannerträger und Mitvollender er ist, hat sich ihm zu einer umfassenden Weltanschauung erweitert, bei der Empirie und Spekulation eine eigenthümliche Verbindung bilden. Seine Naturwissenschaft gestaltet sich zu einer neuen Naturphilosophie, welche mit unerhörten Ansprüchen auftritt und unerhörte Aufschlüsse verspricht. So sagt Häckel in der Vorrede zur Anthropogenie: „Davon, dass

diese menschlichen Embryonen einen grösseren Schatz der wichtigsten Wahrheiten in sich bergen und eine tiefere Erkenntniss-Quelle bilden, als die meisten Wissenschaften und alle sogenannten „Offenbarungen“ zusammen, davon haben die meisten „Gebildeten“ gar keine Ahnung.“ Dieser Anspruch nun — meine ich — legt uns, die wir uns hier so vielfach um die tiefere Erkenntniss und ihre Quellen bemüht haben, die wir dabei von so verschiedenen und, wie uns oft schien, unvereinbaren Prinzipien ausgegangen sind, die Verpflichtung auf, diesen Schatz der Wahrheiten nicht ausser Acht zu lassen. Weniger also mit der Häckel'schen Naturlehre als mit der Häckel'schen Naturphilosophie glaubte ich, hätten wir es zu thun; diese berührt unser Interesse zunächst und jene haben wir nur so weit zu berücksichtigen, als es zur Begründung dieser unumgänglich nöthig ist. Wohl aber musste ich, da ich das Thema unserer Besprechung in dieser Weise fassen wollte, auch andere Schriften Häckels — so weit sie zur Klarlegung seines Standpunktes dienen — mit herbeiziehen.

Bei dieser Fassung meiner Aufgabe, mit der Sie, wie ich aus Ihrer Zustimmung entnehme, einverstanden sind, erweitert sich der Kreis unserer Betrachtungen. Mit der Kritik des Häckel'schen Standpunktes werden wir zugleich die allgemeine Frage zu erörtern haben, wie es um den Zusammenhang zwischen der empirischen Forschung und der philosophischen Spekulation bestellt ist, ob dieser Zusammenhang ein derartiger ist, wie ihn Häckel nicht nur, sondern eine weit verbreitete Richtung fasst, ob die Resultate der modernen Naturwissenschaft ausreichend sind zur Grundlegung einer neuen Philosophie, wie weit der Einfluss der neuen Naturanschauung reicht, nach welcher Richtung hin er drängt. Bei der gewaltigen Bedeutung der Naturwissenschaften sind dies schwerwiegende Fragen.

Dass aber Häckel mit seinen Ansprüchen nicht allein steht, sondern einem weit verbreiteten, aber vielleicht sich selbst missverstehenden Zuge der Gedanken folgt, dafür sprechen Anzeichen genug. Auf der Naturforscherversammlung zu Graz (1875) hielt z. B. Benedict einen Vortrag: „Ueber die Psychologie der Verbrechen.“ In demselben heisst es: „Vielfach sich berührend, ihre Massen vermischend und dann wieder gesondert fliessend, wachsen die Ströme der Naturwissenschaften immer mächtiger an, um sich endlich zu dem Meere einer neuen Weltanschauung zu vereinigen, dessen Fläche nicht blos das Schiff des Gelehrten trägt, sondern aus dessen Wogen auch für die Massen ein neues Evangelium auftauchen muss.“

Wenn Benedict nun noch auf das Auftauchen „dieses Evangeliums für die Massen“ wartet, so ist Häckel schon ein ganz Theil weiter. Bei ihm haben sich die Ströme der Naturwissenschaften schon zu dem Meere einer neuen Weltanschauung vereinigt; ihr

Name ist Monismus und Häckel ist Prophet und Priester derselben. Das neue Priesterthum zeigt uns leider auch schon die Züge, welche an dem Bilde des alten Priesterthums die unangenehmsten sind. Mit der wachsenden Zuversicht in die Unumstösslichkeit der eigenen Ueberzeugung wächst auch Missachtung der Gegner. Wer zweifelt, wird als Ketzer in den Bann gethan. Der neueste Name für Ketzer ist Dualisten, wie der für Rechtgläubige Monisten; der Kampf der Monisten gegen die Dualisten ist der alte Kampf der Söhne des Lichtes gegen die der Finsterniss.

Das heisst denn doch augenscheinlich die Bedeutung des neuen Wissens überschätzen und zeigt, dass eine Kritik dringend geboten ist. Wenn wir selbst den gewaltigen Einfluss der Naturwissenschaften betont haben, so will uns doch bedünken, dass es eher an der Zeit ist vor Ueberschätzung als vor Unterschätzung zu warnen. Wer leugnet jetzt diesen Einfluss? Der ganze Zug der Zeit geht in dieser Richtung. Was wird nicht alles nach naturwissenschaftlicher Methode behandelt? Wenn sich die Naturwissenschaft einst erst mühsam ihren Einfluss erringen musste im Kampfe mit dem, was Häckel Offenbarung nennt, so hat sich seitdem die Zeit gründlich geändert und die Frage wird erlaubt sein, ob wir nicht im Begriff stehen, in das entgegengesetzte Extrem überzugehen. Ja wenn man von der Naturwissenschaft ein neues Evangelium erwartet, ist man sicher schon bei diesem Extrem angelangt.

Wie aber das alte Priesterthum in dem Gange der vorhergehenden Entwickelung nur eine Vorbereitung des Heiles sah, — so auch die neue Lehre. Der Kampf zwischen Monismus und Dualismus, so werden wir belehrt, ist zwar ein alter, aber erst die neue Naturwissenschaft führt ihn siegreich durch. Wenn schon einzelne Philosophen — Spinoza z. B. — ihn aufgenommen haben, so sind sie doch gleichsam nur die Propheten, welche von ferne das gelobte Land schauen. Schon näher steht Darwin, die Erfüllung bringt aber erst Häckel mit seiner Anthropogenie. Sie ist — wie er selbst sagt — das schwere Geschütz in dem Kampfe für diese neue Wahrheit. „Was sonst in diesem grossen Kampfe vorgebracht ist, alle die indirekten Beweise, die Züchtungsversuche u. s. f. sind nichts gegen den Sturmangriff der Anthropogenie mit ihren „Kettenschüssen.“ So wollen wir denn zunächst, um mit Häckel zu reden, „diese monistische Artillerie“ spielen lassen, wenigstens in Kürze zu skizziren versuchen, was sie eingeschossen hat, und welches Gebäude auf der Trümmerstätte errichtet werden soll.

---

1. Wodurch ist nach Häckel diese bedeutende Stellung der Anthropogenie gerechtfertigt, so dass sie erst als die Vollendung der grossen von Darwin begonnenen und seinen Namen tragenden wissenschaftlichen Bewegung dasteht?

Ihre Bedeutung liegt einmal in dem Materiellen, dann auch in dem Formellen. Darwin hatte, wie Ihnen bekannt ist, anfänglich den Kreis seiner Betrachtungen noch nicht auf die Entwickelungsgeschichte des Menschen ausgedehnt, so dass noch lebhaft darüber gestritten werden konnte, ob er selbst diese Ausdehnung wünsche und ob sie in der Consequenz seiner Lehre liege. Für jeden Unbefangenen war freilich klar, dass auch der Mensch denselben allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, welche für alle lebenden Wesen gelten. Es ist hier auch nicht unsere Aufgabe zu untersuchen, was Darwin veranlasst hat, zuerst so vorsichtig aufzutreten. Genug, dass er seitdem selbst jeden Zweifel an seiner eigenen Lehre beseitigt hat. In seiner „Abstammung des Menschen“ erkennt er Häckels Anschauungen als die seinigen an. „Wäre das Buch (die natürliche Schöpfungsgeschichte)“, sagt er ausdrücklich, „erschienen, ehe meine Arbeit niedergeschrieben war, würde ich sie wahrscheinlich nie zu Ende geführt haben; fast alle die Folgerungen, zu denen ich gekommen bin, finde ich durch diesen Forscher bestätigt, dessen Kenntnisse in vielen Punkten viel reicher sind als meine.“ Es gebührt darnach Häckel das unbestrittene Verdienst, diese nothwendige Consequenz des Darwinismus zuerst in der natürlichen Schöpfungsgeschichte, dann umfassender in der Anthropogenie gezogen zu haben. Dieser Ausdehnung des Materials nach oben hin entspricht eine andere nach unten. Darwin lässt uns über die ersten Ursprünge des Lebens überhaupt, wie über die primitivsten Formen desselben in Zweifel. Die Frage: „Woher stammt das Leben auf der Erde?“ lehnt er geradezu ab (s. z. B. Entstehung der Arten. Deutsch von Carus, S. 568). Dieses höhere Problem will er nicht lösen, offenbar, weil er der Ansicht ist, dass unser Material — vielleicht sogar unsere Begriffe — dazu noch nicht ausreichen. Er findet seine Aufgabe nur in der Erklärung der immer höheren und höheren Form der wie immer entstandenen Wesen. Diese Selbstbeschränkung giebt Häckel auf. Ob diese zweite Erweiterung des Darwinismus jedoch gleichfalls ein Gewinn ist, lässt sich sehr bezweifeln. Ein Glied einer Reihe, d. h. den Menschen ausser Acht zu lassen, hat keinen vernünftigen Grund. Die Gesetze aber, die innerhalb der bestehenden ganzen Reihe gelten, wenn man sie auch vollständig als festgesetzt annimmt, vermögen das Dasein dieser Reihe selbst noch nicht ohne Weiteres zu erklären. Dies sind gesonderte Probleme und man thut gut, die Lösung dieser verschiedenen Aufgaben auseinander zu halten. Für die versuchte Beantwortung der ersten liegt empirisches Material vor; bei der zweiten fehlt dieses gänzlich. Bis jetzt sind wir daher bei ihr auf blosse Spekulationen angewiesen und blosse Spekulationen sind — wenigstens nach Darwin — nicht Sache der exakten Forschung, die sich von aller dogmatischen Zuversicht fern zu halten und eine angebliche Denknothwendigkeit nicht zu verwechseln hat mit der

Erklärung des Faktums selbst. Darwin empfindet es daher auch als einen Mangel seines Unternehmens, wenn seine Theorien noch nicht gehörig durch Erfahrung erhärtet sind. In rühmlicher Bescheidenheit erklärt er: „Viele der Ansichten, welche ich vorgebracht habe, sind äusserst spekulativ und einige werden sich ohne Zweifel als irrig herausstellen“ (Geschlechtliche Zuchtwahl, Cap. XXI). Dieser Ergänzung seiner Anschauungen nach unten hin konnte er nicht folgen, weil sie bis jetzt gänzlich der empirischen Begründung ermangelt.

Tritt also einmal Häckel als Vollender des Darwinismus auf, indem er das Gebiet desselben ausdehnt, so will er doch andererseits auch — und dies wäre sein Hauptverdienst — die gesammten Resultate besser als bisher begründen. Er gelangt dazu, indem er zwei bisher getrennte Wissenschaften zu einer Einheit verknüpft oder vielmehr den Zusammenhang aufzuhellen strebt, der zwischen diesen Wissenszweigen herrscht. Erst durch die Erkenntniss dieses Zusammenhanges bekomme das ganze Gebäude der neuen Lehre seinen festen Halt. Diese bisher getrennten Zweige sind die Embryologie, oder richtiger Ontogenie, d. h. die individuelle Entwickelungsgeschichte und die Phylogenie, d. h. die Entwickelungsgeschichte der verschiedenen Thierformen, aus denen sich im Verlaufe ungezählter Jahrtausende endlich das Menschengeschlecht hervorgebildet hat. Wenn die Philogenie d. h. also das Gebiet, auf dem sich der Darwinismus bewegt, bisher nur angewiesen war auf die Paläontologie, auf die vergleichende Anatomie u. s. f., so sind das zwar wichtige und werthvolle Stützpunkte, aber die wichtigste Quelle, aus welcher sie hätte schöpfen können, sei bisher ausser Acht gelassen, und das sei eben die Ontogenie. Auf der Durchführung dieses Satzes beruht der Werth und der Reiz der Häckelschen Untersuchungen.

Welcher Art ist nun aber dieser Zusammenhang zwischen Ontogenie und Phylogenie? Häckel drückt diesen wichtigen Zusammenhang aus in dem sogenannten biogenetischen Grundgesetze, welches er so formulirt: „Die Keimesgeschichte ist ein Auszug der Stammesgeschichte oder mit andern Worten, die Ontogenie ist eine kurze Recapitulation der Phylogenie, d. h. die Formenreihe, welche der individuelle Organismus durchläuft, ist eine kurze, gedrängte Wiederholung der langen Formenreihe, welche die thierischen Vorfahren desselben Organismus von den ältesten Zeiten an durchlaufen haben.“ Wenn es Häckel gelingen sollte, diesen Satz zu erweisen, so hätte er — scheint es — damit eine Errungenschaft gemacht, der sich nur wenig ähnliche anreihen liessen. Die wunderbaren Thatsachen der Embryologie, diese bisher unverstandene und unverständliche Reihe von Formen, welche der menschliche Embryo, wie der Embryo der höher organisirten Thiere, von dem Ei an, durch fischähnliche, amphibienähnliche u. s. w. Formen durchläuft, wären

wir dann im Stande uns zu erklären. Diese merkwürdigen Metamorphosen des Embryo wären nur das Spiegelbild, der Reflex der Stufen, welche das ganze Thierreich durchlaufen hat. Andrerseits aber würde — und das wäre nicht weniger wichtig — uns umgekehrt das Studium der Embryonalformen jedes lebenden Wesens in deutlichen Zügen die Jahrtausende zurückliegende Entwickelungsgeschichte dieser Thiere nicht blos errathen lassen, sondern mit völliger Sicherheit enthüllen. In noch ganz andrer Weise als die Schichten der Erde mit den Schätzen, welche sie bergen, würde diese Reihenfolge der Embryonalformen für uns ein Buch werden, in dem die Geschichte der Jahrtausende uns in deutlichen Zügen aufbewahrt ist.

Der Zusammenhang zwischen diesen Wissenszweigen stellt sich uns nach dem biogenetischen Grundgesetze darnach als ein doppelter dar. Ist die Ontogenie eine Recapitulation der Philogenie, so enthüllt sich uns die Phylogenese als die mechanische Ursache der Ontogenese, und umgekehrt setzt die letztere uns in den Stand die Resultate der ersteren zu deuten. Ich möchte dieses Verhältniss kurz so ausdrücken: die Phylogenese ist Realgrund der Ontogenese, die letztere umgekehrt Erkenntnissgrund jener.

Worin ist aber diese ursachliche oder causale Natur des Verhältnisses zwischen der Keimesgeschichte und der Stammesgeschichte begründet? Bei der Beantwortung dieser fundamentalen Frage, welche uns erst wirklichen Einblick gewährt d. h. aus den unleugbar vorhandenen Analogien ein Verhältniss der Ursache und Wirkung macht, rekurrirt Häckel auf die wohlbekannten Darwin'schen Functionen der Vererbung und Anpassung. Sie erklären uns nach ihm die auffallende Erscheinung des Parallelismus der beiden Entwickelungsreihen, und erschliessen uns erst das wahre Verständniss von den Ursachen der Keimesgeschichte, indem wir in ihnen die bewirkenden Ursachen der individuellen Entwickelung kennen lernen. Doch hier muss ich Häckel wörtlich citiren. Er sagt: (Anthropogenie, Vortrag I): „Wenn Sie von den Erscheinungen der Vererbung und der Anpassung absehen, wenn Sie diese beiden formbildenden physiologischen Functionen des Organismus nicht berücksichtigen, so ist jedes tiefere Verständniss der Entwickelungsgeschichte vollkommen unmöglich, und daher hatten wir bis auf Darwin überhaupt keine klare Vorstellung von dem eigentlichen Wesen und von den Ursachen der Keimesentwickelung." — Und einige Zeilen weiter. „Durch diese Theorie haben wir erst die bewirkenden Ursachen, die wahren *causae efficientes* der individuellen Entwickelung kennen gelernt; durch diese Theorie sind wir erst zu der Einsicht gelangt, dass solche mechanischen Ursachen allein genügen, um die individuelle Entwickelung des Organismus zu bewirken, und dass es dazu nicht noch der früher allgemein angenommenen planmässigen oder zweckthätigen Ursachen *(causae finales)* bedarf." Ich musste hier wörtlich citiren, weil ich später auf diesen Satz zu-

rückkommen will und bemerke einstweilen nur, dass Häckel diese formbildenden Ursachen sofort zu bewirkenden Ursachen macht.

Der auf diese Weise angeblich ursächlich erklärte Parallelismus der beiden Entwickelungsreihen ist jedoch kein vollständiger. „Wäre er vollständig, so würden wir," — wie Häckel sagt — „blos mit dem Mikroskope und mit dem anatomischen Messer die Formenreihe festzustellen haben, welche das befruchtete Ei des Menschen bis zu seiner vollständigen Ausbildung durchläuft; wir würden dadurch sofort uns ein vollständiges Bild von der merkwürdigen Formenreihe verschaffen, welche die thierischen Vorfahren des Menschengeschlechtes von Anbeginn der organischen Schöpfung an bis zum ersten Auftreten des Menschen durchlaufen haben." Dieser Parallelismus, diese Recapitulation ist aber nicht vollständig. Wir stossen vielmehr vielfach auf Lücken, welche vor Allem die vergleichende Anatomie zu überbrücken hat; und so redet Häckel nicht nur von einer aus vielfachen Ursachen abgekürzten, sondern sogar von einer gefälschten Entwickelung.

Ich habe den Grundgedanken der Anthropogenie zu verdeutlichen gesucht. An der Hand desselben stellt Häckel uns nun die wunderbaren Thatsachen der menschlichen Keimesgeschichte vor Augen. Von der einfachen Zelle an, der Urform der individuellen Existenz des Menschen wie des Thieres, führt er uns ihre wunderbaren Um- und Weiterbildungen vor, wie sie zuerst durch wiederholte Theilungen einen vielzelligen Körper, die sogenannte Maulbeerkugel, bildet, wie dann durch Ansammlung von Flüssigkeit in ihrem Innern daraus die kugelige Keimhautblase entsteht, deren Wand anfangs aus einer einzigen, später aus zwei verschiedenen Zellschichten, den beiden primären Keimblättern, dem Haut- und Darmblatt, besteht; wie durch Spaltung aus diesen zwei ursprünglichen Keimblättern sich vier sekundäre Keimblätter bilden, aus denen dann sich die weitere Gestalt des Körpers in wunderbaren Prozessen der Zusammenlegung, Röhrenbildung u. s. w. aufbaut. So interessant diese Thatsachen an sich sind, so unmöglich wäre es jedoch, sie Ihnen ohne Hülfe der das Verständniss vermittelnden Anschauung vorzuführen. Glücklicherweise handelt es sich für uns auch nicht darum. Uns interessiren zunächst die Schlüsse, welche aus diesem Thatbestande gezogen werden. Daraus nun, dass das menschliche Ei ursprünglich eine einfache Zelle ist, wäre nach dem Grundgesetz auf eine uralte, einzellige Vorfahrenform des Menschengeschlechts zu schliessen; daraus wieder, dass der menschliche Embryo anfänglich aus zwei Keimblättern besteht, auf die uralte Ahnenform einer zweiblättrigen Gasträa; ebenso deutet eine spätere Embryonalform wieder bestimmt auf eine uralte, wurmförmige Ahnenform, welche in den heutigen Seescheiden ihre nächsten Verwandten besitzt u. s. f. Auf diese Weise enthüllt sich uns nach und nach unsere ganze Ahnenreihe. Von den durch Urzeugung

entstandenen Moneren geht diese Reihe hin zu der zwar ausgestorbenen, aber aus der Embryonalform nothwendig postulirten Gasträa, von da zu den Würmern; wobei es wohl ein allerliebster Scherz Häckels ist, zu erklären, dass eine tiefe instinktive Wahrheit uns noch heute den Menschen als „armen Wurm, oder jämmerlichen Wurm, oder allenfalls auch als allerliebsten Wurm“ tituliren lasse. Aus den Würmern — so erfahren wir weiter — sind nun direkt die Wirbelthiere hervorgegangen, so dass die übrigen Thierklassen, wie Krebse, Spinnen, Insekten — also leider auch die betriebsamen, fleissigen, intelligenten Ameisen — nur unsere Seitenverwandten sind und der grösste Theil des Thierreiches in keiner direkten verwandtschaftlichen Beziehung zu uns steht. Mit diesem Uebergange von den Würmern zu den Wirbelthieren steht es besonders misslich; es würde schier verzweifelt damit stehen, wenn nicht glücklicher Weise ein noch jetzt lebendes Thier, welches sonst als Schnecke figurirte, sich bei genauerer Forschung als ein echtes Wirbelthier entpuppt und das Geheimniss unseres Ursprunges aus den Würmern uns verrathen hätte. Dieses nächst dem Menschen daher interessanteste aller Wirbelthiere ist das Lanzettfischchen oder der Amphioxus. Dieses schädellose Wirbelthier zeigt zeitlebens jetzt noch die einfachste Form des Rückgrates, wie dasselbe sich auch zunächst bei dem menschlichen Embryo entwickelt, einen einfachen Axenstab nämlich, die *Chorda dorsalis*, aus der erst später die gegliederte Wirbelsäule hervorgeht. Aber auch so wäre der Uebergang von den Würmern zu den Wirbelthieren noch nicht erwiesen, wenn sich nicht bei den Würmern ihrerseits eine Annäherung zeigte. Ein anderer glücklicher Zufall war es daher, dass die Entwickelungsgeschichte eines Thieres, welches den grössten Theil seines Lebens auf dem Meeresgrunde als unförmlicher Klumpen festgewachsen bleibt, näher erforscht wurde. Dieses andere interessante Thier — die Ascidie — macht einen Entwickelungsprozess durch, der sonst nur den Wirbelthieren eigenthümlich ist, und die Stammesverwandtschaft dieser Ascidien mit den Wirbelthieren deutlich erweist; es bildet sich nämlich auch bei ihm ein Markrohr und ein cylindrischer, aus Zellen zusammengesetzter Strang, der — wie Häckel uns versichert — nichts Anderes ist, als die *Chorda dorsalis*, die man sonst nur bei den Wirbelthieren gefunden hat. So hätten wir denn diesen schwierigen Uebergang glücklich bewerkstelligt und kommen nun von diesen schädellosen Wirbelthieren — wie der Amphioxus ist — in schnellen Schritten hinüber zu den Kieferlosen mit noch blasenförmigen Gehirn, und weiter zu den fischartigen Schädelthieren mit Kiemenlöcher, Schwimmblase und zwei Paar Gliedmaassen. Hier tritt der Aufschluss, den uns die Embryologie gewährt, besonders überraschend hervor. Die Kiemenspalten, welche der Amphioxus, wie die Pricken und Fische zeitlebens behalten, finden sich in früher Zeit der Entwickelung beim Embryo des Menschen, wie

aller höheren Wirbelthiere und liefern uns so einen der interessantesten Beweise für unsere Abstammung von diesen niedern Wirbelthieren. Freilich functioniren diese Kiemenspalten bei den höheren Embryonen nicht, sondern wandeln sich in gänzlich verschiedene Organe um (z. B. in Gehörknöchelchen), aber ihr Verkommen ist charakteristisch, wie auch ebenso, dass die Lungen der höheren Wirbelthiere nichts sind als die umgewandelte Schwimmblase der Fische. Von den Urfischen geht die Reihe hin zu den Amnionthieren, zunächst den Amphibien; die Metamorphose der Frösche erinnert uns noch heute an diesen Wandlungsprozess. Die Klasse der Amphibien ist der Vorläufer der Säugethiere, wie die Reptilien der Vögel. Zunächst folgt ein eidechsenartiges Thier, welches sicher existirt haben muss. Ursäuger, Beutelthiere, Halbaffen, zuerst geschwänzte, dann schwanzlose Affen machen den Schluss; die Reihe ist angelangt bei den zunächst sprachlosen Affenmenschen, bei dem Menschen, dem Ebenbilde Gottes, selbst.

Wenn vermöge des Grundgesetzes der Parallelismus der beiden Reihen die Grundlage war, auf welcher dieser Stammbaum sich erhebt, so treten zur Verstärkung der Ansicht wichtige, indirecte Beweise hinzu. Die Lehre von den rudimentären Organen vor Allem, dieses *crux* der Teleologie, diese Unzweckmässigkeitslehre, wie sie von den Gegnern der Teleologie mit Vorliebe genannt wird. Wie will man z. B. das Verkommen von ganz unnützen Muskeln an unserm Ohre erklären, wenn man nicht annimmt, dass diese Muskeln noch nicht umgebildete Reste von dem spitzen, frei beweglichen Säugethier-Ohre sind; oder uns erklären, dass sich in dem inneren Winkel des Auges noch das Ueberbleibsel der Nickhaut findet, welche bei anderen Thieren z. B. den Haifischen eine grosse Bedeutung hat? Die rudimentären Schwanzwirbel deuten auf die Affen hin, der Wurmfortsatz des Blinddarms, der uns nicht nur nicht nützlich, sondern häufig genug äusserst schädlich wird, erinnert an die Wiederkäuer, bei denen er voll entwickelt ist u. s. f.

So steht das System Darwin's — scheint es — abgerundet und in neuer Begründung vor uns. Wir erkennen nun erst unsern Körper, da wir wissen, wem wir seine Ausbildung zu danken haben. Und unseren Geist? Auch auf ihn fallen bezeichnende Streiflichter. Die Aufschlüsse, welche uns die Entwickelungsgeschichte des Nervensystems giebt, sind ebenso viele Aufschlüsse über die Entwickelung des Seelenlebens. Ja nicht nur die natürliche Entstehung der Formen der Lebewesen wird uns in der That geboten, sondern zugleich — wie Häckel sagt — „die natürliche Entstehung des menschlichen Seelenlebens.“ Und dieses Resultat erklärt er selbst für das grösste und bedeutendste, welches überhaupt auf diesem Gebiete erreicht werden konnte. Die Entwickelungsgeschichte des Rückenmarkes und Gehirnes im menschlichen Embryo leitet uns unmittelbar zu der Erkenntniss der „Phylogenie des menschlichen Geistes“.

Ja hier haben wir den einzigen Weg, auf dem dieses höchste aller Probleme, dem schon so viele vergebliche Versuche gegolten haben und leider noch gelten werden, zu lösen ist. Und so wäre denn klar, dass Häckel von dem tiefen Schatze von Wahrheiten, welchen die Embryonen enthalten, eher zu wenig als zu viel gesagt hat.

2. Die menschlichen Embryonen mögen einen noch so tiefen Schatz von Wahrheiten enthalten, wir vernehmen diesen Schatz zunächst aus dem Munde des Priesters, der ihn uns deutet. Hat er diese Wahrheit auch recht gedeutet? Sie tritt in einem doppelten Gewande auf, als naturwissenschaftliche und als philosophische Wahrheit, selbst mit der Perspektive auf eine neue religiöse Wahrheit. Wir werden diese einzelnen zu analysiren haben, selbst auf die Gefahr hin denen zu missfallen, welche ein für alle Mal erklären, dass die naturwissenschaftliche Wahrheit Ein und Alles zugleich ist, dass es überhaupt nichts anderes mehr giebt als Naturwissenschaften, dass alles Andere nur verdorrtes Gestrüpp ist, werth umgehauen und ins Feuer geworfen zu werden.

Zuerst also als naturwissenschaftliche Wahrheit tritt dieser Monismus auf. Um ihn als solche zu würdigen, möchte ich aber dreierlei unterscheiden, den allgemeinen Gedanken der Descendenz oder der genealogischen Verwandtschaft aller Lebewesen, die besondere Ausbildung, welche dieser Gedanke durch Darwin erfahren, die Neubildung endlich, welche Häckel vorgenommen hat. Diese drei Punkte werde ich auseinander zu setzen, die leitenden Gedanken hervorzuheben haben. Auf das umstrittene naturwissenschaftliche Detail selbst einzugehen, ist nicht unsere Aufgabe. Das mögen die Forscher unter einander ausmachen. Wohl aber dürfen und müssen wir prüfen, wie weit die Consequenz ihrer Gründe reicht; soll doch auf ihnen ein ganz neues System der Philosophie errichtet werden; — und wohl müssen wir zusehen, worüber die Forscher selbst in Uebereinstimmung sind, sonst lassen wir uns leicht Umstrittenes als Gesichertes anpreisen.

Bevor ich mich jedoch zu der Besprechung dieser Punkte wende, möchte ich ein für alle Mal erklären, dass ein etwaiger Widerspruch nicht erfolgen soll durch Berufung auf eine irgendwie erfolgte Verletzung eines angeblich theologischen, ästhetischen oder sittlichen Interesses. Ich gebe voll zu, dass derartige Interessen hier gar nicht mitzureden haben, die, falls sie wirklich Sache des lebendigen, menschlichen Gemüthes sind, sich schon in anderer Weise ihre Geltung zu verschaffen wissen werden. Hier hat nur das Interesse des Verstandes zu sprechen, der sich erst befriedigt fühlt, wenn es ihm gelungen ist, die unwandelbaren Gesetze zu finden, denen Alles, was besteht, Hohes und scheinbar Geringes, unterworfen ist.

Diesem Interesse des erkennenden Verstandes folgend, können wir nicht anders, als dem Gedanken der genealogischen Verwandt-

schaft aller Lebewesen unsere Zustimmung zu ertheilen. Wir fühlen kein Bedürfniss, den Menschen aus diesem Zusammenhange heraus zu reissen. Kommt uns eine höhere Bedeutung zu, ist unsere Aufgabe nicht damit erschöpft, dass wir das blosse Naturleben mitleben und mitgeniessen, aus dem Strudel der Ereignisse auftauchen, um spurlos wieder in ihm zu verschwinden, — so werden wir doch diese unsere höhere Bedeutung zu erhärten haben durch das, wozu wir selbst uns innerlich gestalten. Nicht auf die Arbeit der Natur haben wir uns daher zu berufen, sondern auf unsere eigene. Ohne Gunst und Missgunst theilt sie ihre Gaben an alle Wesen aus, lässt aus ihrem Schoosse hervorgehen, was nach den allgemeinen Gesetzen sich gestalten kann, und jedes Wesen lebt von dem Vorrathe, den es für seinen Theil sich aus dem allgemeinen Vorrathsschatze schöpft. Wollen wir mehr sein, wie alle anderen Wesen, so werden wir durch unser Verhalten den Beweis zu liefern haben, dass wir diese unsere natürliche Mitgift nicht nur wie jene aufzehren, sondern mit dem anvertrauten Pfunde gewuchert haben. Diese unsere eigene Arbeit wollen wir voll selbst thun und gerade weil wir diesen Entschluss gefasst haben und wissen, dass es auf unsere eigene Arbeit ankommt, nicht auf das Material, welches uns wie allen gegeben ist, können wir darauf verzichten, von Hause aus etwas Besonderes zu beanspruchen. Uns als träumerische Müssiggänger für unsere Ansprüche auf einen besonderen Taufschein zu berufen, ist demnach gar nicht unsere Sache. Der Adel, der uns zukommt, soll ein durch innerliche Arbeit erworbener, nicht uns durch Gunst der Geburt zugefallener sein.

In dem Gedanken einer genealogischen Verwandtschaft aller Lebewesen sehen wir daher gar keine Schädigung unseres wahren Interesses. Im Gegentheil werden wir dadurch hingewiesen, für dieses wahre geistige Interesse, welches uns anweist, unserm Leben seine tiefe Bedeutung zu wahren, ihm einen Sinn und Werth zu verschaffen, der über alles natürliche Sein hinausgeht, — nicht auf falschen Wegen Befriedigung zu suchen. Wenn dann diese Wege uns verschlossen werden, klagen wir sonst leicht über Beeinträchtigung, statt uns einen besseren Weg zu bahnen.

Unbekümmert um diese zaghaften, kleinmüthigen Klagen möge der Verstand ruhig seines Amtes warten. Dass aber der wissenschaftliche Verstand uns auf Bahnen des Gedankens hinweist, welche uns zu der Anerkennung einer wie immer gestalteten Theorie der Descendenz drängen, scheint keine Frage mehr zu sein. Zu deutlich sprechen dafür nicht vereinzelte, sondern ganze Reihen von Thatsachen, die uns sonst völlig unverständlich gegenüberstehen bleiben. Wenn die Geologie uns ein Bild von dem allmähligen Werden unseres Erdkörpers und den mancherlei Stufen, welche er dabei durchlaufen hat, entrollt, wenn die Paläontologie uns einen Einblick zu geben beginnt in die damit Hand in Hand gehende weitere Aus-

und Umbildung des thierischen und pflanzlichen Lebens in immer neuen und höheren Formen, — wenn zugleich die vergleichende Anatomie die wunderbare Uebereinstimmung in dem inneren Bau von Wesen zeigt, welche uns äusserlich betrachtet, als völlig verschiedene gegenüberstehen, — wenn endlich gar die Embryologie feststellt, dass alle diese verschiedenen Wesen nach einem für alle gleichen Gesetze sich entwickeln und in dieser Entwickelung nur höhere Stufen erreichen oder auf niederen zu beharren gezwungen sind, — so sind dies Reihen von Thatsachen, welche gegenseitig auf einander hinweisen, deren Beziehung begriffen sein will. Die Descendenztheorie ist aber nichts als der erste und damit berechtigte Versuch diese Beziehungen zu begreifen, sie ist die bis jetzt einzige Weise, wie unser Causalitätsbedürfniss befriedigt wird. Weisen wir diesen Versuch gänzlich von der Hand, — so bleibt uns nur übrig, uns dem Wunder in die Arme zu werfen. Schon Kant sagte: „Die Analogie der Formen verstärke die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft in Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenweise Annäherung einer Thiergattung zur andern;" und er freut sich der Aussicht, dass einst die Erkenntniss der blossen Analogie der Formen, d. h. das blosse Schulsystem sich in ein System für den Verstand werde verwandeln lassen. Seitdem aber ist durch die erweiterte naturwissenschaftliche Erkenntniss das Bedürfniss das Schulsystem in ein System für den Verstand zu verwandeln, gewaltig gestiegen.

Wenn der Gedanke der Descendenz sich darnach auch unabweislich aufdrängt, wenn wir nach dem Standpunkte unseres jetzigen Wissens diese Stufenfolge von höheren und höheren Formen nicht mehr blos für ein Ergebniss der systematischen Betrachtung halten können, sondern sie uns als reale, genealogische Verwandtschaft zu deuten gezwungen sind, — so spricht doch dieser Gedanke gleichsam nur eine Aufforderung für unser Erkennen aus, schreibt dem Gange der künftigen Untersuchungen seine Richtung vor. Von der vollen Realisirung desselben sind wir leider, trotz Darwin und Häckel, noch sehr weit entfernt; und wenn wir auch dankbar anzuerkennen haben, was in dieser Richtung zum Ziele hin bereits durch die neuere Forschung geleistet ist, so wollen wir uns doch nicht dem Wahne hingeben, als sei das Räthsel wirklich schon zum grössten Theile gelöst. Hie und da ist der Schleier wohl ein wenig gelüftet, aber in den fundamentalsten Fragen steht die Entscheidung noch völlig aus. Und auf der gemeinsamen Grundlage des anerkannten Gedankens der Descendenz lassen sich noch völlig verschiedene Gemälde von dem Gange dieser Entwickelung entwerfen, Gemälde, welche sowohl in der Anordnung der einzelnen Theile, in der Stufenreihe der auftretenden Gestalten, wie in den Ansichten über die Art ihrer Entstehung auseinander völlig von einander abweichen; und darnach auch sich in einem gänzlich verschiedenen

Sinne uns präsentiren, und einen gänzlich verschiedenen Eindruck auf uns machen.

Welches sind die treibenden Kräfte dieser genealogischen Entwickelung? Mit der Aufstellung dieser Frage gehen wir über zu dem speziell Darwin'schen Versuche der Lösung.

Die treibende Kraft der Entwickelung ist nach Darwin die natürliche Zuchtwahl, deren Faktoren der Kampf ums Dasein einerseits, Vererbung und Anpassung andrerseits sind. Es wird dem Werthe dieser Darwin'schen Ideen nichts genommen, wenn wir uns auch überzeugen, dass ihre Bedeutung in der freudigen Zuversicht der ersten Begeisterung überschätzt worden ist. Eine Ueberschätzung ist es aber offenbar, wenn man durch diese Factoren die ganze Entwickelungsgeschichte beherrschen zu können meint. Grade an den wichtigsten Stellen, wenn es sich um die Begründung des Ueberganges von einem morphologischen Typus zu einem andern handelt, lassen sie uns leider völlig im Stich. Wie wild auch dieser unter dem Namen Darwin's hin und her wogende Kampf noch entbrannt ist, es lässt sich doch im Allgemeinen schon erkennen, welches sein Ausgang sein wird; es mehren sich schon die Stimmen, welche auch für diesen Kampf, wie für so viele andere, nach einem Kompromiss verlangen. Ein wissenschaftlicher Kompromiss? Das scheint schlecht zu klingen, hier gilt doch entweder — oder, Wahrheit — oder Irrthum. Nein, sondern zunächst gilt es, zu constatiren, innerhalb welcher Grenzen eine Anschauungsweise richtig ist; ob ihr mit anderen Worten zwar nicht eine unbedingte — aber doch eine relative Wahrheit zukommt, und die Entscheidung würde lauten: Dieser Kampf ums Dasein ist zwar ein wichtiges Glied in der Verwirklichung der genealogischen Entwickelung, aber er ist nicht allein im Stande, dieselbe zu erklären; seine Rolle ist eine werthvolle, aber nicht die Hauptrolle.

Die ganze natürliche Zuchtwahl ist zunächst nämlich eine Art Nützlichkeitsprinzip der Natur. Die in dem Kampfe ums Dasein nützlichsten Umänderungen bleiben erhalten; die andern werden mehr und mehr von der Konkurrenz ausgeschlossen. Es ist daher von vornherein klar, dass dieses Erklärungsprinzip nur da zur Anwendung kommen kann, wo es sich um die Ausbildung eines Organes zu bestimmten Verrichtungen handelt, d. h. es wird wohl physiologische, aber nicht rein morphologische Umänderungen zu erklären im Stande sein. Alle Anpassung an Lebensbedingungen kann eine Aenderung in den morphologischen Grundverhältnissen nicht hervorbringen; die morphologischen Haupttypen selbst sind alle gleich gut angepasst oder widerstandsfähig. Alle die von Darwin und seinen Anhängern angeführten Beispiele beziehen sich daher auch — wenn man näher zusieht — nur auf solche physiologischen Prozesse.

Dass dies die Grenze der Darwin'schen Theorie ist, musste der

Natur der Sache nach im Pflanzenreiche deutlicher hervortreten, wie im Thierreiche. Es sind daher vor Allem einige ausgezeichnete Botaniker gewesen, welche diese Kritik an dem Darwinismus vollzogen haben; und so sagt z. B. Nägeli: „Eine morphologische Modification, welche durch die Darwin'sche Theorie zu erklären wäre, ist mir im Pflanzenreiche nicht bekannt; und ich sehe selbst nicht ein, wie dieselbe erfolgen könnte, da die allgemeinen Prozesse der Gestaltung sich gegen die physiologischen Verrichtungen so indifferent verhalten.“ Diese Thatsache aber, dass diese Gestaltungsprozesse indifferent gegen die physiologische Verrichtung sind, versperrt dem Darwinismus die letzte Ausflucht; denn er kann nun der Erfahrung zum Trotz nicht behaupten, dass die physiologische Abänderung zugleich den Grund für die morphologische enthalte. Grade die Betrachtung der niedrigsten Gewächse lässt, wie Pringsheim sagt, erkennen, dass die ersten Formabweichungen nicht, wie es der Darwinismus erfordert, physiologischer, sondern morphologischer Natur sind, d. h. der Kampf ums Dasein genügt nicht zur Erklärung dieser ursprünglichen und primitivsten Abänderungen.

Dies wäre die Grenze des einen Factors der Darwin'schen Erklärung. Seine Wirksamkeit beruht aber auf den beiden andern Factoren, der Veränderlichkeit und der Vererbung. Veränderlichkeit und Vererbung sind an sich Prozesse von nicht mechanischem Charakter. Sie bekommen denselben erst durch eine Voraussetzung, deren Richtigkeit eben erst nachzuweisen ist. Der Darwinismus fasst diese Prozesse ihrer Natur entgegen wie unorganische auf. Er lässt Veränderlichkeit und Vererbung, wie jene — ich möchte sagen — blind, richtungslos wirken. Wie aber, wenn auch diese Voraussetzung einer gänzlich unbestimmten Veränderlichkeit eine irrige ist? Wie, wenn diese Veränderlichkeit nicht eine erst durch den Kampf um das Dasein ihre Richtung empfangende, sondern eine schon von Hause aus gesetzmässig gerichtete ist. Dann sind diese Prozesse eben Prozesse von einem Charakter und einer Wirkungsweise, welche sich nicht in Parallele setzen liesse, mit den — wie man meint — richtungslosen, unorganischen Kräften. Auch hier hat die exakte Forschung gegen die Darwin'sche Voraussetzung entschieden. Diese unbestimmte Veränderlichkeit ist thatsächlich nicht vorhanden und so sah man sich — mitten in der Naturwissenschaft — zu einem gänzlich anderen Principe seine Zuflucht zu nehmen und gerade von dem zu reden gezwungen, was die mechanische Erklärung am meisten scheut, von einem inneren Gesetze der Entwickelung nämlich, und so sagt Pringsheim z. B. „Hier treten jene inneren richtenden Kräfte, die den Gang der gesteigerten Abweichungen in die bevorzugte Richtung drängen, in ihrer Reinheit, unvermischt mit den Wirkungen des Kampfes ums Dasein in die Erscheinung und lassen ihre Existenz nicht bezweifeln.“

So wären wir denn bei der Erklärung der Erscheinungen zu

einem gänzlich anderen Resultate gelangt. Einen inneren Gestaltungstrieb hätten wir als den ursprünglichsten Grund der Umänderungen anzunehmen; und wenn dem Kampfe um das Dasein unzweifelhaft eine grosse Bedeutung zukommt, so würde diese Bedeutung doch auf einem ganz anderen Gebiete liegen, als der Urheber dieser Lehre und seine Anhänger meinen. Nicht direct wäre er der Grund der Entwickelung, sondern nur Regulator einer Entwickelung, welche selbst ganz anderer Quellen entstammt. Das Gemälde, welches wir uns von dem Ganzen der Umbildungen entwerfen, hat aber damit einen ganz anderen Sinn bekommen. Während der Darwinismus das Princip des Mechanismus auf seinen Schild geschrieben hat, erhebt hier auf seinem eigenen Gebiete, mitten in seinen eigenen Untersuchungen, die längst todtgesagte Teleologie wieder ihr Haupt und verkündet sich als die unmittelbare Macht und jenen Mechanismus nur als ihr untergebenes Hülfsmittel der Verwirklichung ihrer Ziele. Das wäre denn ein Kompromiss, aber der Mechanismus ist — wie es scheint — dabei sehr zu kurz gekommen, den Löwenantheil hat die Teleologie davongetragen. Ob dies in der That der richtige Standpunkt der Entscheidung und ihr richtiger Sinn ist, möchte ich vor der Hand dahin gestellt sein lassen — vielmehr das erhaltene Resultat zunächst nur rein negativ fassen. So negativ gefasst würde es heissen: „Der Darwinismus ist nicht im Stande die vorhandenen Entwickelungen zu erklären. Er setzt — wenn man die Teleologie nicht gelten lassen will — wesentlich andere Erklärungsgründe noch voraus.“

Was macht jedoch Häckel aus dem Darwinismus? Nicht einen Beitrag zu der Wahrheit hat er geliefert, er ist schon die Wahrheit; — und nicht er selbst bedarf noch der ergänzenden Gründe, sondern auf ihm, als dem völlig anerkannten Grunde hat sich eine nach ihm umgewandelte, neue Weltanschauung zu erheben. Hat, so fragen wir, Häckel dem Darwinismus die Ergänzung gebracht, welche er so wesentlich bedarf? Diese Frage muss ich entschieden verneinen — trotz des biogenetischen Grundgesetzes und trotz aller Embryologie. Wie steht es denn mit diesem Grundgesetze? Wir haben zwei parallele Reihen von Erscheinungen, die ontogenetischen und die phylogenetischen Entwickelungen; dieselben versuchte Häckel dadurch in Verbindung zu setzen, dass er die Phylogenese — wie wir gesehen haben — zum Realgrund der Ontogenese macht, d. h. letztere als Recapitulation der ersteren fasst. Auf die Frage, wie denn diese Recapitulation möglich sei, erhalten wir als Antwort: Durch Anpassung und Vererbung, und diese Antwort soll in sich schliessen, dass nun das Problem mechanisch erklärt sei. Das ist ein gewaltiger Irrthum. Die Anpassung und Vererbung bekommen schon bei Darwin nur dadurch eine Art mechanischen Charakters, dass sie als richtungslos fälschlicher Weise hingestellt werden. Hier kann davon gar nicht mehr die Rede sein. Eine Vererbung, die

nicht nur bestimmte Eigenschaften, sondern einen ganzen Entwickelungsgang, ein ganzes Entwickelungsgesetz vererbt, ist kein mechanischer Begriff mehr. Das wäre ein eminent formbildendes Princip, wie es Häckel auch selbst nennt. Und wenn Häckel meint, der Zusammenhang zwischen diesen beiden Reihen sei erklärt, wenn er die eine Reihe als Recapitulation der andern fasst, so ist das eine blosse Scheinerklärung. Der Ausdruck Recapitulation ist eben nichts als eine bequeme Bezeichnung für das zu erklärende Problem selbst. Als solche bequeme Bezeichnung kann man ihn gelten lassen; tritt er dagegen mit einem höheren Anspruche auf, so ist dieser Anspruch höchst zweifelhafter Natur. Wir würden zunächst in dieser Recapitulation nur eine ächt scholastische *facultas occulta* sehen.

Und dieselben Einwände, welche gegen den blossen Darwinismus, d. h. welche gegen die Erklärung der phylogenetischen Reihe erhoben wurden, kehren jetzt mit verdoppeltem Gewicht wieder. Zeigt sich schon bei jener Reihe, dass die Voraussetzung einer unbestimmten Veränderlichkeit irrig war und sahen sich deshalb die Forscher genöthigt, zu einem inneren Gesetze der Entwickelung ihre Zuflucht zu nehmen, so ist diese Nöthigung nur um so grösser, wenn man auch die zweite ontogenetische Reihe mit in Betracht zieht. Erkennt man dann zwischen beiden Reihen Analogien, so werden diese nicht daraus folgen, dass die eine Reihe der Realgrund der andern ist, sondern dass beiden Reihen ein und dasselbe Entwickelungsgesetz zu Grunde liegt. Die erkannte Analogie kann dann zur Erforschung des Sachverhältnisses werthvolle Gesichtspunkte liefern, subjectiv ein Leitfaden für die Untersuchung sein — und in dieser Beziehung soll das Verdienst der Häckel'schen Bemühungen nicht geschmälert werden, — aber wohl hat man sich sehr zu hüten, die Aufstellung der Analogien dadurch, dass man das blosse Wort Recapitulation einführt, schon für eine mechanische Erklärung zu halten. Wenn Häckel die individuelle Entwickelungsgeschichte für die Recapitulation der allgemeinen erklärt, so ist dies nicht eine Ergänzung des Darwinismus, sondern ein Verzicht auf denselben, insofern damit gerade das Wesentliche des Darwinismus bei Seite gesetzt ist. Dieses Wesentliche nämlich, wodurch er erst einen Beitrag zu einer wahrhaft mechanischen Betrachtung liefert, liegt in der Erforschung der Wirkungsweise des Kampfes um das Dasein. Nur dadurch, dass Darwin zwischen die Veränderlichkeit und Vererbung den Kampf um das Dasein einschiebt, wird seine Theorie zu einem Versuche, die Umänderung der Formen mechanisch zu erklären. Was für eine mechanisch erkannte Potenz ist aber hier auf dem ontogenetischen Gebiete zwischen Vererbung und Anpassung, diesen nun einmal formalen Potenzen, eingeschoben? Natürlich keine, und so ist auch durch die Herbeiziehung dieser zweiten Reihe nicht ein Fortschritt in der mechanischen Erklärung gemacht, sondern im

Gegentheil die mechanische Erklärung, indem sich der Kreis des zu Erklärenden ausdehnt, nur um so schwieriger geworden.

Ueber diesen Sachverhalt hilft die blosse Versicherung, dass die Erklärung mechanisch sei, nicht hinweg. Der blosse Name Mechanismus thuts doch wahrlich nicht. Wenn Darwin für die Erklärung gewisser Erscheinungen seine Zuflucht zu ergänzenden Betrachtungen nimmt, zu der Korrelation des Wachsthums z B., so ist dies nicht eine Bereicherung seiner Theorie, sondern ein Eingeständniss, dass sie unzureichend ist; und wenn Häckel seinerseits von einer Recapitulation, abgekürzter, gefälschter Vererbung u. s. f. spricht, so wird dieses Eingeständniss nur um so grösser. Mit diesen Begriffen ist das vorliegende Problem nicht auf *causae efficientes,* sondern auf ganz ächte *causae finales,* auf innere richtende Kräfte, wie Pringsheim sagt, zurückgeführt.

Wenn sich so die Erforschung unumgänglich genöthigt sieht, den Darwin-Häckel'schen Factoren, noch andere Factoren beizugesellen, so ist von vornherein klar, dass ein Lehrgebäude, welches nur auf jenen bassirt, starke Willkührlichkeiten zeigen muss. Ein solches Gebäude wird eher einem Luftschlosse zu vergleichen sein, bei dessen Aufbau die freie Phantasie das Material nach eigenem Ermessen gruppirt. Ich sage, dies wird von vornherein zu vermuthen sein, und competente Beurtheiler sprechen sich in diesem Sinne auch aus. Sie greifen nicht nur die Erklärung des Materials, sondern sogar die bis jetzt von uns vorausgesetzte Zuverlässigkeit desselben an.

Wenn ich aber bei dieser Besprechung zunächst noch nicht hierauf, sondern nur auf die Weise der Erklärung eingegangen bin, so liegt der Grund ganz offenbar darin, dass in philosophischer Beziehung uns die Art der Erklärung am meisten interessirt. Wir wollen zunächst wissen, wie weit reicht die Bedeutung des Mechanismus? Wo und Wann müssen wir zu teleologischen Begriffen unsere Zuflucht nehmen? Hier haben wir ein Wort mitzusprechen; bei der Feststellung der Thatsachen selbst haben wir nur die Stimmen der Forscher zu prüfen. Dies wird uns aber zur Pflicht, wenn wir sehen, dass ein Forscher einer Theorie die Bedeutung eines Dogma's beilegt. Es erwacht dann unwillkührlich der Verdacht, dass er, wie es bei Dogmatikern geht, gesehen hat, was er sehen wollte. Ich darf nicht verschweigen, dass anerkannt höchst gewissenhafte Forscher grade diesen Vorwurf gegen Häckel schleudern. Hiss z. B. sagt über die Anthropogenie wörtlich: „Ich stehe nicht an zu behaupten, dass die Zeichnungen, soweit es sich um Häckel'sche Originalien handelt, theils höchst ungetreu, theils gradezu erfunden sind.“ Jeder Leser des Werkes wird aber eingestehen, dass grade auf der eindringlich überredenden Gewalt dieser Zeichnungen der Eindruck beruht, den die Häckel'schen Erklärungen machen.

Wir von unseren Standpunkte haben also einfach zu registriren, dass die Häckel'schen Darstellungen in den Kreisen der Forscher

durchaus nicht ungetheilte Anerkennung gefunden haben, dass im Gegentheil eine sehr starke Partei lebhaften Protest gegen das Häckel'sche Verfahren einlegt. Ich möchte nur einen Punkt zum Belege dafür noch hervorheben. Der Uebergang von den Würmern zu den Wirbelthieren war für Häckel — wie wir gesehen haben — besonders schwierig. Dieser Uebergang beruhte im Grunde darauf, dass Häckel categorisch erklärte, ein cylindrischer, aus Zellen zusammengesetzter Strang, der sich bei den Ascidienlarven findet, ist nichts Anderes als die Chorda dorsalis der Wirbelthiere; diesen Vergleich aber erklärt der greise, gewiss competente v. Bär für gänzlich verfehlt; und wenn Bär Recht hat, wäre die Kluft zwischen Wirbelthieren und Würmern eben noch nicht überbrückt.

Wie steht es auch mit der im Gegensatze zur Philosophie so vielgerühmten Zuverlässigkeit der empirischen Forschung, wenn wir jetzt als Resultat der Forschung das Gegentheil von dem annehmen sollen, was früher Resultat war? Karl Voigt z. B. erklärte uns bestimmt: „Es ist vollkommen richtig, dass die Embryonen höher stehender Thiere Phasen ihrer Entwickelung durchlaufen, die den bleibenden Verhältnissen anderer Thiere analog sind. Indessen diese Analogien gehen nirgends und in keinem Falle so weit, dass darüber der spezielle Organisationsplan des Thieres verschwände. Der menschliche Embryo z. B. hat durch die Existenz von Kiemenspalten an der Seite des Halses in frühester Zeit eine gewisse Analogie mit einem Fische, ohne dass er je wahre Kiemen besässe. Die Organisation eines speziellen Thieres ist so gleichsam das Resultat zweier Kräfte, des allgemeinen Planes, der der ganzen Klasse zu Grunde liegt, und des speziellen Planes, der ihm seinen näheren Charakter giebt.“ Hat Karl Voigt Recht und ist ein spezieller Organisationsplan neben dem allgemeinen anzuerkennen, dann ist die Ontogenese eben nicht eine einfache Recapitulation der Phylogenese; und diese völlige Gleichheit, Unterschiedslosigkeit in den Embryonen verschiedener Thiere, welche Häekel so stark hervorhebt, und bei seiner Anschauungsweise hervorheben muss, bestände dann nur in der schematischen Zeichnung, die grade das verstärkt zeigt, was der Zeichner uns sehen lassen will.

Fasst man diesen Sachverhalt in das Auge, so wird man diesen Häckel'schen Stammbäumen eben nicht zu grosses Gewicht beilegen. Die Thatsachen sind in ihrer Bedeutung noch nicht so klar erkannt, ja ihre Auslegung ist, — wie wir gesehen haben, — noch so umstreitbar, — dass wir so weit reichende Schlüsse vorsichtiger Weise noch gar nicht ziehen dürfen. Dieser ganze Stammbaum, der uns die causalen Beziehungen enthüllen, der, mit Kant zu reden, ein System für den Verstand darstellen soll, enthüllt sich leider zunächst doch nur als ein Schulsystem d. h. er giebt uns nur eine systematische Uebersicht; da das Gesetz der Verknüpfung, welches Häckel annimmt, sich als unzureichend erwiesen hat. Der Gang aber, welchen

die Natur wirklich eingeschlagen hat, kann sich von diesem System, sehr wesentlich unterscheiden; ja verschiedene Anzeichen deuten mit Entschiedenheit darauf hin. Wir sehen thatsächlich in der Natur Umwandlungen vor sich gehen und es ist ein Verdienst Darwin's das Dogma von der Art erschüttert zu haben; aber die Frage ist, lassen sich alle Entwickelungen, wie Darwin will, durch Accumulation unendlich kleiner Abänderungen erklären? oder treten oft plötzliche Umänderungen ein auf noch unerkannten Gesetzen beruhend? Letzteres ist entschieden der Fall, ja die morphologischen Umänderungen, welche der Darwinismus unberücksichtigt lässt, treten fast immer als plötzlich entstehende auf. Und so haben andere Forscher dieser Theorie der stufenweisen, allmähligen Umwandlung, auf welcher das ganze Darwin'sche System beruht, entgegenstellen zu müssen geglaubt, die Theorie der plötzlichen Umwandlungen, der heterogenen Zeugung. Der Generationswechsel einzelner Thiere würde an dieses Verfahren der Natur bei ihren Bildungen noch heute erinnern.

Bis diese und ähnliche Probleme gelöst sein werden, müssen wir wohl oder übel mit der Aufstellung des Stammbaumes warten, sonst könnte es uns leicht passiren, dass dieser Stammbaum nicht der historisch beglaubigte ist, sondern an die berüchtigten Stammbäume erinnert, welche die Heraldiker Jedem liefern, dem es nach dem Besitze eines solchen gelüstet.

Wenn aber das genealogische System selbst noch des Haltes entbehrt, so steht es mit seiner Ergänzung nach unten hin noch schlimmer. Wenn Häckel vor der Frage: „wie das organische Leben überhaupt entstanden sei?" nicht wie Darwin zurückschreckt, so bewegt er sich doch auf diesem Gebiete gradezu in nicht eben glücklichen Spekulationen. Seine Unterstellung, dass wir in den von ihm sogenannten Protisten ganz einfache Wesen zu sehen haben, welche sich auf der Uebergangsstufe von Anorganischem zu dem Organischen befinden, erweist sich als unhaltbar; der Urschleim gehört immer noch in die „Naturphilosophie", nicht in die Naturgeschichte. In der Naturphilosophie eines Schelling mag er eine angenehme Rolle gespielt haben, in der Naturgeschichte ist dieselbe entschieden unglücklich. Wie aber Häckel dazu kommt, immer noch den Bathybius, vulgo Urschleim, ernsthaft auftreten zu lassen, nachdem der Einzige, welcher ihn aus der Tiefe des Meeres herausgeholt hat, nachträglich selbst erklärt hat, derselbe sei wohl nichts als in gallertartigem Zustande niedergeschlagener Gips, ist im höchsten Grade befremdlich.*) Die Verbindung von Spekulation und Empirie hat hier entschieden schlechte Frucht getragen.

Selbst wenn aber die Protisten wären, was sie nicht sind,

*) Seitdem hat Möbius auf der letzten Naturforscherversammlung in Hamburg zum Ergötzen der Zuschauer diesen angeblichen Bathybius künstlich dargestellt.

einfachste Organismen nämlich, wäre immer der Uebergang von dem Anorganischen zum Organischen noch nicht vermittelt. Häckel stellt ihn durch seine Kohlenstofftheorie her. Die stickstoffhaltigen Kohlenstoffverbindungen erklären uns nach ihm das Wunder der Lebenserscheinungen. „Wir sind jetzt im Stande das Wunder der Lebenserscheinungen auf diese Stoffe zurückzuführen. Wir haben die unendlich mannigfaltigen und verwickelten physikalischen und chemischen Eigenschaften der Eiweisskörper als die eigentliche Ursache der organischen Lebenserscheinungen nachgewiesen.“ Dass Häckel diesen Nachweiss noch schuldig ist, braucht wohl nicht erst erwähnt zu werden. Dem gegenüber behalten Kant's schöne Worte ihre volle Gültigkeit: „Man ist,“ sagt Kant, „zu der äussersten Grenze der Naturwissenschaft gelangt, wenn man den letzten unter allen Erfahrungsgründen braucht, der durch Erfahrung bewährt werden kann. Wenn diese aufhören und man mit selbsterdachten Kräften der Materie, nach unerhörten und keiner Belege fähigen Gesetzen es anfangen muss, ist man über die Naturwissenschaft schon hinaus, wenngleich man noch immer Naturdinge als Ursachen nennt, zugleich aber ihnen Kräfte beilegt, deren Existenz durch nichts bewiesen werden kann.“

3. Ob die Naturwissenschaft durch ihre Verbindung mit spekulativen oder sagen wir lieber phantastischen Elementen gewonnen hat, ob sie in ihren Folgerungen kritischer, in ihren Beobachtungen zuverlässiger geworden ist, dies werden wir nach dem Erörterten billiger Weise bezweifeln dürfen. Was aber hat, so fragen wir, andererseits die Philosophie durch dies Bündniss gewonnen? Was besitzt sie an diesem Schatze des Monismus, dem angeblichen Resultate der empirischen Forschungen?

Philosophien, welche mit dem Anspruche auftraten, rein monistisch zu sein, hat es von je gegeben; der alte, wie der neue Materialismus sind ebenso monistisch, wie der alte und der neue Spiritualismus, der alte oder neue Pantheismus. An der blossen Fahne des Monismus haben wir darnach noch gar nichts; sie deckt sehr verschiedene Waare, mitunter auch verschiedene Kontrebande. Häckel wird jedoch gegenüber diesen Spekulationen einen Grundzug hervorheben, durch welchen sich seine Philosophie von den Philosophemen jener unterscheide; nicht in dem Resultate, sondern in der Begründung liege der Unterschied. Während jene ihre Grundanschauungen an die Dinge nur herangebracht, sie, mit Hegel zu reden, aus der Pistole geschossen, oder mit Baco zu sprechen, wie die Spinnen aus sich selbst gesogen hätten, schlage sein Philosophiren einen ganz andern Weg ein. Er ist der Ueberzeugung, dass seine philosophischen Anschauungen das unmittelbare Ergebniss der Erfahrung und Beobachtung seien; ja er glaubt sogar für seine monistische Weltanschauung thatsächliche Beweise geben zu können. „Möge man mich damit

verschonen, dass die monistische Naturphilosophie der thatsächlichen Beweise entbehre. Die Beweise sind da."

„Die Beweise sind da." Das ist ein herrliches Glück. Wir werden für alle Zeit nun los das unendliche Wortgefecht, die unfruchtbaren Streitigkeiten, durch welche die Philosophie von je sich lächerlich gemacht hat; eine neue Periode beginnt, die Thatsachen sprechen selbst, wir haben sie nur anzunehmen. Baco, Baco! Wenn du diese schöne Zeit hättest erleben können! Nun steht lebendig vor uns das, dem all dein Denken galt und während du noch ein neues Organon dem Menschen schaffen wolltest, durch das er die Thatsachen wie ein gut geschliffener Spiegel unentstellt aufnehme, so ist auch das seitdem überflüssig geworden, versteht sich jetzt schon von selbst. „Die Beweise sind also da." Wo denn? wird man fragen und Häckel fährt fort. „Grade jene exakte Form des Beweises findet Jeder, der sie finden will, in der Monographie der Kalkschwämme." Das klingt nun allerdings wunderlicher, als es gemeint ist. In der citirten Monographie meint Häckel den Beweis für die Descendenzlehre geliefert zu haben; dass er aber damit zugleich auch den Beweis für seine ganze Naturphilosophie erbracht zu haben glaubt, dass er eine naturwissenschaftliche Hypothese und eine einheitliche Weltanschauung ohne Weiteres identificirt, das wird eben wunderlich und für ihn charakteristisch bleiben. Er bildet sich eben ein, seine Weltanschauung resultire nothwendig aus dem blossen Studium der Erscheinungen als ihre oberste Generalisation und übersieht, dass alle Ergebnisse der Naturwissenschaft mehrdeutig sind und dass es sich bei dem Aufbau einer Weltanschauung nicht unsererseits um blosse Aufnahme von Ergebnissen handelt, sondern dass unser aufnehmender Geist ein gewichtiges Wort mitzusprechen, ja den Ausschlag zu geben hat. Dass die Naturwissenschaft mechanisch zu erklären hat und nur so weit Naturwissenschaft ist, als sie das thut, darüber herrscht gar keine Meinungsverschiedenheit. Mechanisch erklären ist aber eine blosse Methode; man kann sie anwenden und dabei von den verschiedensten Weltanschauungen ausgehen. Der Grund einer Weltanschauung liegt immer in den Bedürfnissen unserer nach Einheit strebenden Vernunft. Die exakte Naturwissenschaft hat nicht nur keinen bestimmten Zusammenhang mit einer bestimmten Philosophie, sondern, so wie wir weiter schreiten und unsere Erkenntniss zur Bildung einer Weltanschauung verwerthen, sind wir über die Naturwissenschaft überhaupt schon hinaus. Eine Weltanschauung unterscheidet sich von den Erkenntnissen, welche zu ihrem Aufbau verwendet werden, wie der Entwurf eines Gebäudes von den gebrauchten Materialien. Die letztern sind zwar keineswegs gleichgültig, zwischen Material und Form besteht ein innerlicher Zusammenhang, jedoch nicht so, dass das Material ohne Weiteres sich zu einer Form zusammenfügt. Die Hauptsache wird immer bleiben, zu welchem Zwecke und Bedürfnisse die

Materialien zusammengefügt sind. Eine blosse Summe empirischer Kenntnisse ist so wenig eine Weltanschauung, als ein Steinhaufen ein Gebäude.

Man möge uns daher mit exakten Beweisen für eine Weltanschauung verschonen. Es ist vollständig genug, wenn die exakten Ergebnisse selbst gesichert d. h. wenn mit solidem Materiale gearbeitet wird; aber die Frage, nach welchem Style dieses Material zusammengefügt ist, ist davon gänzlich unabhängig und so sind wir berechtigt, das Häckel'sche Gebäude, das wir bis jetzt nur nach seinen Materialien geprüft haben, nun auch nach seinem Zweck und seiner Architektonik zu prüfen.

Diejenigen nun, welchen der Sachverhalt, wie wir ihn dargelegt haben, klar ist, d. h. welche ihre Thätigkeit als Baumeister zu scheiden wissen von der Thätigkeit der Sichtung und Wahl des Materials, werden ein Gebäude aufführen, das, aus einem Geiste entworfen, in harmonischer Einheit seiner Theile vor uns steht; man mag es dann im Ganzen billigen oder verwerfen, wohnlich oder abstossend finden; diejenigen dagegen, welche sich einbilden, die Materialien fügen sich von selbst, folgen in der That, — da es nicht anders möglich ist, — Impulsen, welche ihnen selbst nicht völlig klar geworden sind; von den verschiedensten Seiten angeregt, gerathen sie in Gefahr, willkürlich nach jenem Plane hier, nach einem anderen dort zu verfahren. Die grossen geschichtlichen Systeme, der Spinozismus z. B., sind solche in sich einheitlichen Gebäude, — wie steht es mit dem modernen Häckel'schen Monismus? Hat er ein einheitliches Gepräge, einen einheitlichen Charakter und welches ist derselbe?

Es wird nicht ganz leicht sein aus den Häckel'schen Werken diese Frage zu beantworten. Er bewegt sich eben ganz im Kampfe. Wenn er gegen seine Gegner, die Dualisten, zu Felde zieht, sie mit den Waffen der Wissenschaft, wie mit denen des Spottes und der Ironie angreift, so wechselt er unaufhörlich den Standpunkt. Wie alle Gegner in den Topf des Dualismus eingestampft werden, so werden auch alle Freunde als Monisten zusammengefasst. Wir treffen so in brüderlicher Eintracht bei ihm an den grauen, abstrakt verständigen Materialismus, der — wie Goethe mit Recht sagt — keine lebendige Seele bewegen kann, den schwärmerischen, im Unendlichen webenden und lebenden Pantheismus, der Accorde anschlägt, welche in der Menschenbrust immer ihren Wiederhall finden werden; ja gelegentlich wird als Bundesgenosse selbst der erbittertste Gegner des Materialismus der Spiritualismus herbeigezogen.

Als die eigentliche Seele des Häckel'schen Monismus möchte ich jedoch eine pantheistische Naturverehrung bezeichnen. Das dies sich so verhält, springt an vielen Stellen deutlich genug hervor, erhellt auch aus der grossen Verehrung, welche Häckel offenbar

gegen Goethe hegt; druckt er doch seinen Werken mit Vorliebe Goethe'sche Citate voran, der Anthropogenie z. B. das herrliche Gedicht: Promotheus. Offenbar glaubt Häckel in den Goethe'schen Anschauungen seine eigenen, nur dichterisch verklärt, wieder zu erkennen. Das Schlimme ist nur, dass sich das, was Häckel wissenschaftlich erstrebt, mit dem Goethe'schen Geiste gar nicht einen lässt und dass Häckel, wenn er dies glaubt, sich offenbar in einer argen Selbsttäuschung befindet.

Das Streben Häckels läuft, wie wir gesehen haben, schliesslich darauf hinaus, aus physikalisch-chemischen Kräften die ganze Natur, die Lebenserscheinungen inbegriffen, zu erklären. Ist denn aber diese Natur Häckels d. h. diese Summe von mit physikalisch-chemischen Kräften ausgerüsteten Atomen die Natur Goethe's? Die Natur, die unendliche Einheit, die lebendige Mutter, die sich in Allen regt, in Allen webt, in Allen lebt? Die Natur, die keine Sprache und Rede hat, aber die sich Zungen und Herzen schafft, durch welche sie fühlt und spricht? Die Natur, deren Krone die Liebe ist und der wir nur durch Liebe — nicht durch Schrauben, Zangen, selbst nicht einmal durch das Mikroskop und anatomische Messer — nahe kommen? Das ganze Unternehmen Häckels, ich meine des wissenschaftlichen Häckels, ist dem Goethe'schen Geiste diametral entgegen. Wie kommt er daher dazu, in seinem Monismus uns Goethe'sche Gedanken aufzutischen, die gar nicht dorthin gehören, die als Etiketten nur aufgeklebt sind? Dies Verkennen der innerlichen Verschiedenheit seines und des Goethe'schen Standpunktes ist geradezu wunderbar. „Goethe," sagt Häckel z. B., „ahnt an der Pflanze ein Grundorgan, das Blatt, aus dessen Um-, Aus-, Weiterbildungen alle Theile zu erklären sind." „Hätte Goethe," fährt Häckel fort, „das Mikroskop wie wir gekannt, so würde er die wahre Grundlage, die Zelle, gefunden haben." Wir meinen dagegen, Goethe würde sich mit aller Gewalt dagegen gestemmt haben, ihm sein „Urphänomen" zu entreissen; ganz ebenso, wie er sich gegen die Zerlegung des einen Lichtstrahles in die vielen Farben gestemmt hat. „Habt Theile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band." — Nun ist durchaus nicht zu verlangen, dass man der Goethe'schen Naturauffassung zustimme, oder gar seine Methode der Forschung und Erklärung der empirischen entgegenhalte, wohl aber wird man verlangen können, dass die Verschiedenheit als solche anerkannt werde.

Wie mit Göthe, so geht es Häckel mit Spinoza, den er gleichfalls herbeizieht. Weil Spinoza den Zweck leugnet und den persönlichen Schöpfer ausschliesst, sympathisirt Häckel mit ihm, und übersieht dabei die grundsätzliche Verschiedenheit. Wenn Häckel sagt: „Diese Erscheinungen sind nicht das künstlich ausgedachte Werk eines planmässig bauenden Schöpfers," — so würde Spinoza natürlich zustimmen; aber ganz entschieden würde er sich den Folgesatz verbitten:

„sondern die nothwendige Folge wirkender Ursachen, welche in der chemischen Zusammensetzung der Materie selbst und in ihren physikalischen Kräften liegen." Giebt es nach Spinoza keine Schöpfungsgeschichte als That eines persönlichen Gottes, so doch ebenso wenig eine natürliche Schöpfungsgeschichte. Nicht als zeitliche Entwickelungen, sondern ***sub speciei aeterni*** werden die Dinge betrachtet. Die Zeit ist blos ein ***imago.*** Wie Häckel darnach dazu kommt, Spinoza zu feiern, ist durchaus nicht erfindlich. Die Gedankenkreise desselben liegen unendlich weit ab von denen dieses modernen Monismus. Wenn Häckel sagt: „Die natürliche Schöpfungsgeschichte erblickt in den einzelnen Thieren und Pflanzenarten nicht verkörperte Gedanken des persönlichen Schöpfers, sondern sie erblickt in ihnen den zeitweiligen Ausdruck eines mechanischen Entwickelungsganges der Materie, den Ausdruck einer nothwendig wirkenden Ursache;" — so fasst der Spinozismus die Dinge gerade als verkörperte Gedanken, nicht als zeitweiligen Ausdruck eines mechanischen Entwickelungsganges. Bei Häckel ist eben das Ausgedehnte mit seinen physikalisch-chemischen Kräften Substanz, bei Spinoza nur Attribut. Der Unterschied ist so gross, dass Häckel gar kein Recht hat, Spinoza gleichsam als einen Vorläufer seiner eigenen Anschauungen zu betrachten. Die Uebereinstimmung liegt nur in dem, was beide negiren: einen persönlichen oder sagen wir lieber einen menschenähnlichen Schöpfer.

Gegen unsere Darstellung könnte Häckel den Vorwurf der Einseitigkeit erheben; er könnte Stellen seiner Schriften anführen, in welchen er sich ganz im Sinne Spinoza-Göthe's ausspricht. Das könnte er allerdings, aber dadurch wird die Sache nur verschlimmert. Wenn er an solchen Stellen auch mit jenen Männern übereinstimmt, so stimmt er dagegen mit sich selbst nicht überein. Nach der Tendenz des Pantheismus müssen alle Dinge, wenn auch in verschiedenem Grade, beseelt sein, und so spricht allerdings auch Häckel von „einer Beseelung aller Materie." Oder: „Wir gelangen zu der Ueberzeugung, dass alle Naturkörper, welche wir kennen, gleichmässig belebt sind." Ja an einer Stelle redet er sogar von der erhabenen Religion des Pantheismus und beruft sich auf Giordano Bruno als einen Vorläufer seiner Anschauungen. „Wir sind," erklärt er, „befähigt zu einer unendlich erhabeneren Idee von Gott. Diese monistische Gottesidee, welcher die Zukunft gehört, hat schon Giordano Bruno mit den Worten ausgesprochen: „Ein Geist findet sich in allen Dingen, und es ist kein Körper so klein, dass er nicht einen Theil der göttlichen Substanz in sich enthielte, wodurch er beseelt wird." Häckel ist also hier zu der Ueberzeugung gelangt, die Körper sind nicht nur beseelt, sondern sie sind beseelt als Theile der göttlichen Substanz; aber seine gesammte wissenschaftliche Demonstration läuft darauf hinaus, darzuthun, dass Leben und Beseelung molekulare Bewegungserscheinungen sind. „Die Seele des Menschen," sagt er ausdrücklich, „ist eine rein mechanische

Thätigkeit, eine Summe von molekularen Bewegungserscheinungen der Gehirntheile.“ Wo bleibt denn dann die göttliche Substanz, durch welche wir wie alle Dinge beseelt sind, diese erhabene Idee, welcher die Zukunft gehört?

Wie stellt sich darnach in der That das Verhältniss und wie erklären wir uns dies Auftreten von einander widersprechenden Bestimmungen?

Ich kann mir diesen Widerspruch nicht anders erklären, als dass ich mir zwei Häckel denke, einen wissenschaftlich nüchternen und einen poetisch begeisterten. So wie der wissenschaftliche Häckel spricht, verkündet er uns einen Monismus, der sich in Nichts von dem alten Monismus der Materialisten unterscheidet, dann giebt es nur Materie mit physikalisch-chemischen Kräften, dann ist alles Leben und selbst der Geist nur eine molekulare Bewegungserscheinung; — sowie aber der poetisch begeisterte Häckel seinen Mund aufthut, dann ist die Natur auf einmal durch und durch und in allen ihren Theilen beseelt, dann sind wir selbst zu einer unendlich erhabenen Gottesvorstellung befähigt.

Wenn ich nun oben erklärte, die Seele des Häckel'schen Monismus sei eine pantheistische Naturverehrung, so muss ich dies jetzt genauer bestimmen. Diese Seele nämlich ist dem Häckel'schen Monismus ganz äusserlich. Wenn man das ganze Unternehmen Häckel's ins Auge fasst, alle seine versuchten Demonstrationen, seine Kohlenstofftheorie u. s. w., so wird man als Grundton dieser Demonstrationen materialistische Ueberzeugungen vernehmen und so möchte ich den Materialismus als Leib dieses Monismus bezeichnen; diesem Leibe nun bläst Häckel eine pantheistische Seele genau so ein, wie die alte von ihm bekämpfte Schöpfungslehre den persönlichen Gott dem aus einem Erdenklosse geformten Menschen eine Seele einblasen liess.

Warum thut dies aber Häckel? Weil seine eigenen theoretischen d. h. materialistischen Ueberzeugungen ihn nicht befriedigen; weil er ausser einem secirenden Verstande noch ein reges, persönliches Interesse, ein warmes Gemüth und warmes Empfinden für die Natur besitzt. Seine eigene theoretische Ueberzeugung ist ihm zu grau, er ergänzt dieselbe daher durch andere, lebensvollere Anschauungen und diese Ergänzungen nimmt er eben daher, woher sie auch die verketzerten Dualisten nehmen, aus dem eigenen Gemüthe und seinen lebendigen Interessen. Diese stummen, langweiligen Atome, diese empfindungslose Materie, dieses blosse thatsächliche Sein befriedigt ihn innerlich so wenig, wie uns. Damit kann sich eben eine warme menschliche Seele nicht abspeisen lassen. So fliegt seine Phantasie von diesem blossen Sein, von allem Aufgehen in dem Endlichen, Einzelnen hin zu dem Unendlichen, so gelangt er zu der erhabeneren Religion, deren Gottesverehrung ist der ***amor intellectualis Dei.***

So hätten wir denn die beiden Grundbestandtheile des Häckel'schen Monismus: den theoretischen Materialismus und poetischen Pantheismus durch unsere Theorie von den zwei Naturen in Häckel in leidliche Uebereinstimmung gebracht. Diese Uebereinstimmung wurzelt aber nur in dem persönlichen Geiste Häckels, ist eine blosse Personal- nicht Realunion, kommt also seiner Philosophie nicht zu Gute. Der Styl derselben ist und bleibt ein doppelter; Unterbau und Façade wollen nicht mit einander stimmen.

Schon schwerer wird es uns aber, einen andern Bestandtheil seiner „einheitlichen Weltanschauung" in irgend eine Verknüpfung mit dem Ganzen seiner Ueberzeugungen zu bringen. Nachdem Häckel so Vielerlei erklärt hat, und wir wissen bereits, in welchem Sinne und mit welcher absoluten Zuversicht, kommt er gelegentlich in einem merkwürdigen Kapitel der natürlichen Schöpfungsgeschichte auf die Frage, was eigentlich erklären heisse, und entwickelt dort zu unserer grössten Ueberraschung ein gut Theil Kantischer Gedanken. Er stellt sich auf einmal auf den Standpunkt des Relativismus, betont mit Kant, dass wir nicht zu den letzten Ursachen aufsteigen können, erinnert sich der Grenzen, welche unserem Erkennen gesteckt sind. „Wir dürfen niemals vergessen, dass die menschliche Erkenntnissfähigkeit allerdings absolut beschränkt ist und nur eine relative Ausdehnung besitzt" — oder: „Niemals vermögen wir die letzten Gründe einer Erscheinung zu erfassen." Das ist ein erfreuliches Eingeständniss, wenn es Häckel nur an anderen Stellen seiner Schriften nicht zurücknehmen wollte. In der Anthropogenie wenigstens erregt das berühmte Du Bois-Reymond'sche „Ignorabimus" seinen ganzen Ingrimm. Von dem Standpunkte der Entwickelungslehre protestirt er dagegen mit dem ganzen, ihm zustehenden sittlichen Pathos. Wer hätte unseren Urahnen, den einzelligen Amöben begreiflich machen wollen, — ruft er entrüstet aus, — dass ihre Nachkommen einst einen vielzelligen Wurm-Organismus bilden würden, und den Würmern wieder, dass sie sich zu schädellosen Wirbelthieren u. s. f. entwickeln würden? Diese ganze Gesellschaft: Amöben, Würmer, schädellose Wirbelthiere, Schädelthiere, Urfische, Amphibien, Säugethiere u. s. w. würden genau als solche Obskuranten wie ihre spätern Enkel die Menschen im Allgemeinen und Du Bois - Reymond im Besondern ausgerufen haben: *„Immutabimur et ignorabimus!"* Häckel brauchte wahrlich sich nicht so zu ereifern, die Würmer haben eben nicht gewusst, was wir, ihre glücklichen Ahnen wissen, und der arme Du Bois - Reymond hat auch nur — genau wie Häckel selbst — behauptet, dass dies: Ignorabimus von uns Menschen und unserer Erkenntniss gilt. Ja, wenn wir erst uns — nun wozu denn? werden entwickelt haben, — dann werden eben nicht mehr wir, sondern jene wissen; bis dahin aber leider müssen wir warten und dann werden Wir eben leider nicht mehr Wir sein.

Wir stehen vor einem zweiten Widerspruche; derselbe will sich aber durchaus in keine höhere Einheit auflösen lassen. Zwischen den Sätzen der natürlichen Schöpfungsgeschichte: „die menschliche Erkenntnissfähigkeit ist absolut beschränkt," und dem lebhaften Proteste gegen denselben Satz in dem Vorworte zur Anthropogenie, wo er in ihm nur eine grossartige Verleugnung der Entwickelungsgeschichte sieht, geht keine irgendwie geartete Einigung herzustellen. Wie sollen wir uns diesen absoluten Widerspruch erklären? Ich wüsste nicht, wie anders als so, dass er jene angeeigneten Kantischen Gedanken, — wie es eben mit aufgerafften Gedanken geht, — wieder vergessen hat und so werden denn diese auftauchenden Kantischen Reminiscenzen nur lose Zierrathen an dem Gebäude des Monismus sein.

Wir sind leider noch nicht zu Ende. Wir haben bis jetzt Häckel noch nicht selbst gefragt, wofür er denn seinen Monismus hält, und doch hat er sich selbst bestimmt darüber erklärt. „Der Monismus," sagt er ausdrücklich, „soll die Versöhnung sein von Idealismus und Realismus, die Verschmelzung von Spiritualismus und Materialismus!" Das ist eine schöne Versöhnung von Idealismus und Realismus, wenn Häckel z. B. erklärt: „Die Weltgeschichte ist ein physikalisch-chemischer Prozess" und eine schöne Verschmelzung von Spiritualismus und Materialismus: „Die Seele ist eine Summe von molekularen Bewegungserscheinungen."

Nehmen wir die Häckel'sche Erklärung ernsthaft und wir dürfen sie doch nicht als blosse Phrase nehmen, so wäre sein Monismus allerdings eine höchst eigenthümliche, einheitliche Weltanschauung. Sie wäre wenn nicht Dualismus, so doch ein vollendeter Confusionismus; sie wäre Materialismus, nur mit der Annahme, dass alle Dinge beseelt sind, Spinozismus nur mit der Annahme, dass der zeitliche, physikalisch-chemische Prozess oberste Ursache ist, Dogmatismus nur mit der Annahme, dass die letzten Gründe unerkennbar sind u. s. w.

Sie ist endlich aber doch — und dies ist im Häckel'schen Sinne das Fürchterlichste — sie ist Dualismus. Seine theoretische Philosophie befindet sich in einem höchst bedenklichen Dualismus gegen seine praktische Philosophie. „Der Werth des Lebens," versichert er uns, „liegt nicht in dem materiellen Genusse, sondern in der sittlichen That!" Das sind schöne Worte; wir stehen auch gar nicht an, bereitwillig anzuerkennen, dass dies die thatsächliche, praktische Lebensanschauung des Verfassers sein mag und wollen ihr unsere Achtung nicht versagen; befindet sich dann aber seine praktische Philosophie nicht im Zwiespalt mit seiner theoretischen? Giebt es eine sittliche That, wenn die Seele eine molekulare Bewegungserscheinung, die Geschichte ein physikalisch-chemischer Prozess ist? und wenn Häckel selbst an andern Stellen seiner Schriften wieder orakelt: „Die beliebte Redensart von einer sittlichen

Weltordnung hat gar keine Begründung;“ „Leidenschaft und Selbstsucht sind die Triebfedern des Lebens?“

4. Wir haben uns bis jetzt ausschliesslich mit der Häckelschen Weise des Erklärens sowohl auf dem naturwissenschaftlichen wie dem philosophischen Gebiete beschäftigt und diese Erklärungsweisen in ihre Bestandtheile zu zerlegen, ihren Ursprung und Bedeutung nachzuweisen gesucht. Häckel war uns jedoch zugleich — und dies berechtigt mich nur, an dieser Stelle auf sein Unternehmen so ausführlich einzugehen — Repräsentant einer ganz bestimmten Richtung, deren Tendenzen und Ziele klar zu legen, erübrigt. Welches sind diese Tendenzen, für welche Häckel vielleicht nur nicht den richtigen Ausdruck gefunden hat? Und diese Frage hängt mit der anderen schon aufgeworfenen zusammen, welches ist das Ziel der Naturerkenntniss, wie wirkt die Verarbeitung ihrer gewaltigen Resultate auf die Ausbildung unserer gesammten Weltanschauung ein? Werden wir nach der Richtung hingewiesen, welche jene Denkweise uns vorzeichnet?

Im Vertrauen auf die stolzen, täglich sich mehrenden Erfolge, welche die empirische Forschung aufzuweisen hat, strebt sie ihre Herrschaft auf immer weitere Gebiete zu erstrecken. Die Psychologie, die Geschichte, die Ethik versucht man nach naturwissenschaftlicher, speciell nach Darwin'scher Methode zu behandeln. Der Kampf ums Dasein soll seine Rolle nicht nur in der Thier- und Pflanzenwelt spielen, er wird hinauf in die Sternenwelt, hinein in das Leben der Menschen getragen; er ist die ***signatura temporis***; die Welt als vollendeten Mechanismus zu begreifen, die ausgegebene Losung. Mit mitleidiger Geringschätzung blickt man auf alle, welche in der Welt und in unserem eigenen Leben mehr zu sehen meinen, als ein Spiel blinder, vernunftloser Kräfte; welche, nachdem sie anerkannt haben, dass der Mechanismus uns viele früher ungelösten Räthsel so weit gelöst hat, als man es billiger Weise verlangen kann, — doch erklären, dass das grösste aller Räthsel gerade dieser ganze, blinde Mechanismus selbst ist, der seine Produkte ziel- und rastlos bildet und wieder verschlingt; — welche in diesem Mechanismus und dem Weltbilde, welches er abspiegelt, keinen Sinn mehr zu erkennen vermögen und, ehe sie die Natur der Dinge dieses wahnsinnigen Arbeitens ohne Ertrag, ohne Erfolg, anklagen, ihr diese Danaidenrolle zuschreiben, lieber zu prüfen entschlossen sind, ob dieser Wahnsinn nicht vielmehr in der eigenen verkehrten Anschauung liegt.

In der That, diese Art des Monismus, welcher der Mechanismus das letzte ist, welcher die Seele selbst nur eine Bewegungserscheinung, die Geschichte ein physikalisch-chemischer Prozess ist, kann nach unserer Auffassung gar nicht eine in dem vollen Wesen des Menschen gegründete, sein ganzes Sein umfassende Weltanschauung sein; sie ist faktisch höchstens ein Gedankenmonismus,

zu dem der frostige Verstand in missverstandener Consequenz sich bekennen zu müssen meint, der aber unser eigenes Thun, unser eigenes Leben und Schaffen immer fremd bleiben wird. Der Dualismus, welcher bei Häckel hervortrat, war nicht ein willkürlicher, sondern ein jedem lebenden Wesen bei dieser Anschauungsweise nothwendiger. Zwischen dem Prinzip unseres Denkens und dem Prinzip unseres Handelns muss dann Zwiespalt sein. Wir würden nicht aufhören, leidenschaftlichen Antheil zu nehmen an den Kämpfen der geschichtlichen Entwickelung, obgleich wir theoretisch wüssten, dass diese ganze Blüthe des geschichtlichen Lebens einst abwelken, verdorren wird, aber leider ohne Samen zu hinterlassen; — wir würden nicht aufhören, lebendigen Antheil zu nehmen an der Erforschung der Gesetze dieser Welt, obgleich wir theoretisch ganz gut wüssten, dass alle diese Erkenntniss einst in Nacht versinken und weder uns noch anderen Förderung bringen wird; wir würden nicht aufhören, den Werth des Lebens in der sittlichen That zu sehen, darnach uns selbst und andere sittlich zu billigen und zu missbilligen, obgleich wir theoretisch ganz gut wüssten, dass dieses Sollen, welches wir uns und anderen vorhalten, ein blosser Schein ist. So würden wir denken und so handeln und damit zeigen, dass so viel Wunderbares auch die Erde birgt, das Wunderbarste doch der Mensch ist.

Eine Auskunft bleibt, so scheint es. Unser Denken irrt nicht, wenn wir aber doch nicht aufhören seinen Ergebnissen zum Trotz unserem Leben und Streben einen Werth beizulegen, als gälte es, etwas zu erreichen, das dauernd, das dem Wirbel des Seins entnommen ist, so ist dies eben eine freundliche Täuschung der Natur. Auf diese Weise glaubt man über den Zwiespalt hinwegzukommen und die sonderbare Erscheinung erklärt zu haben? Ist dies eine befriedigende Auskunft? Worauf beruhen Euere theoretischen Ueberzeugungen und das Gewicht, welches Ihr ihnen beilegen zu müssen glaubt? Auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass Euer Denken irrthumlos, fehllos arbeitet, wie jede Naturkraft, dass es mit anderen Worten eine Funktion des Seienden ist. Was ist denn aber unser Wollen, unser Abschätzen des Lebens, unser sittliches Werthbestimmen? Muss dies nach Eueren eigenen theoretischen Voraussetzungen nicht auch eine Function des Seienden sein? Wir hätten also immer wieder unser Wesen zu theilen und anzunehmen, eine Function in uns arbeite richtig, die andere sinnlos. Uns dagegen scheint, dass der, welcher dem Denken zutraut, das Richtige erfassen zu können, dass der auch dem Werthschätzen zugestehen muss, nicht eine blosse Zugabe, sondern gleichfalls in der Natur der Dinge gegründet zu sein. Wir werden dann auch auf diese Stimme zu hören, die Aussage der einen durch die der anderen zu ergänzen haben, wie wir es mit den uns verliehenen Sinnesfunctionen, mit Auge und Ohr auch machen. Wenn aber beide Functionen sich

zu widersprechen scheinen, werden wir zunächst untersuchen, ob dies nicht nur subjective Täuschung ist, welche nicht in dem, was das Organ uns giebt, sondern in dem, was wir daraus schliessen, seinen Sitz hat. Und so werden wir von den eigenen Voraussetzungen dieses Standpunktes aus dahin geführt, Ziel, Wege, Mittel seines Erkennens zu prüfen und zu zusehen, ob nicht die wirklich wissenschaftlichen Aussagen richtig, die Schlüsse dagegen, welche man daraus ziehen zu müssen glaubt, verkehrt sind.

Welches ist das Ziel des naturwissenschaftlichen Erkennens? Die Denkweise, mit welcher wir es zu thun haben, wird dem Kanischen Satze zustimmen, dass in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werde, als darin Mathematik anzutreffen sei; — oder wird für Mathematik mit Du Roys-Reymond setzen Mechanik der Atome: „Wenn alle Veränderungen in der Körperwelt in Bewegungen der Atome, bewirkt durch deren constante Centralkräfte, aufgelöst sein werden, wird das Weltall naturwissenschaftlich erkannt sein.“

Von diesem Satze ausgehend und auf ihm fussend erklärt der Monismus als einzig berechtigtes Prinzip der Forschung wie Weltbetrachtung den Mechanismus und verwirft alle und jede Teleologie nicht blos als unnütz, sondern als geradezu irreleitend und phantastisch. Es giebt nur wirkende Ursachen und keine Endursachen, proklamirt er als sein Resultat und hält dies durch die Naturwissenschaft für fest bewiesen. Wenn die Naturwissenschaft bei der Erklärung unseres Planetensystemes ausgeht von dem Dasein einer in Rotation befindlichen Dampfmasse, wenn sie die allmählige Bildung der Erde durch alle ihre Wandlungen hin verfolgt, Zustand aus Zustand entwickelt, wenn sie auch bei der Erzeugung der lebendigen Geschöpfe kein Eingreifen einer schöpferischen Gestaltungskraft anerkennen kann, so haben wir ein völlig geschlossenes System vor uns, in dem kein Raum für Endursachen ist; zumal seit der Darwinismus seinen Weltlauf begonnen hat, ist — so predigt man aller Orten — der Zweckbegriff gänzlich überflüssig geworden.

Bevor wir auf die Kritik dieser Anschauungsweise eingehen, und untersuchen, in wie weit bei ihr Wahres mit Falschem gemengt ist, müssen wir den Faden unserer Untersuchung, an der Stelle, wo wir ihn früher verlassen haben, wieder aufnehmen. Wir haben zu zeigen gesucht, dass der Darwinismus auch in der Form, welche ihm Häckel gegeben hat, nicht eine wirklich mechanische Erklärung giebt, dass weiter eine Anzahl der bedeutendsten Forscher gerade für die Erklärung der wichtigsten Umänderungen ihn für unzureichend erklärten und dass diese daher ihre Zuflucht zu andern Potenzen, zu „einem innern Gesetze der Entwickelung“, zu „innern richtenden Kräften“ (s. S. 14) sich zu nehmen gezwungen sahen.

Wie stellen wir uns nun zu dieser Anschauungsweise, welche

mitten in der Naturwissenschaft und zum Zwecke der Erklärung ihrer Erscheinungen ihre Zuflucht zu teleologischen Prinzipien nimmt? Wir sind keineswegs gesonnen, dieser Erklärungsweise zuzustimmen und hatten deshalb unser Urtheil zurückgehalten. Wir stimmen im Gegentheil mit den Monisten in dem Satze überein, dass die Welt nur so weit erklärt sei, als sie in Mechanik der Atome aufgelöst ist. Wenn wir dessen ungeachtet jene Forscher Häckel entgegen setzten, so sollte dies nur zeigen, dass auf diesem Gebiete noch da gänzlich ungelöste Probleme liegen, wo Häckel schon die Lösung gegeben zu haben glaubt. In dieser Beurtheilung der Sachlage stimmten wir ihnen nur zu und erklärten eben deswegen den Darwinismus hier noch nicht ausreichend. Wir haben also an der Häckel'schen Erklärung nicht das auszusetzen, dass sie mechanisch ist, sondern im Gegentheil, dass ihre wie die Darwin'schen Potenzen gar nicht mechanische sind; wir werfen Häckel andrerseits auch nicht thörichter Weise vor, dass er noch keine vollendet mechanische Erklärung gegeben habe, sondern dass er sie gegeben zu haben sich einbildet, während wir in der That noch unendlich weit davon entfernt sind.

Wir wollen also ganzen und vollen Mechanismus und nehmen von ihm auch das Gebiet des Organischen nicht aus. Auch die Erklärung des Organischen ist uns nur ein, wenn auch unendlich schwieriges, mechanisches Problem, und wir weisen bei ihm alles Recurriren auf nicht mechanische Kräfte, wie diese sich auch nennen mögen, sei es Lebenskraft oder Zielstrebigkeit oder innere richtende Kräfte, oder Unbewusstes u. s. w. ab. In allen diesen Wendungen sehen wir nicht Erklärungen, sondern nichts als eine mehr oder minder glückliche Bezeichnung für das eben erst zu erklärende Problem. Wenn Aristoteles und nach ihm das ganze Mittelalter das Fallen eines schweren Körpers dadurch erklärt, dass er dem Orte zustrebe, dem er seiner Natur nach angehöre, so ist das eben eine ächt teleologische d. h. gar keine Erklärung. Diese wurde erst gegeben, als man das Fallen des Körpers, dies scheinbare Streben nach dem Mittelpunkte, als eine Folge allgemeiner für alle Massentheile geltender Gesetze nachwies. Ganz ebenso liegt aber die Sache nach unserer Meinung auch auf dem organischen Gebiete, nur dass hier dies Auffinden der allgemeinen, den Massentheilchen innewohnenden Gesetze, unendlich schwieriger ist. Und grade aus dieser Ueberzeugung wendeten wir uns gegen die Häckel'sche Recapitulation und konnten sie nicht als Erklärung, sondern nur als kurze Bezeichnung des zu Erklärenden gelten lassen. Wer wie Häckel in ihr eine mechanische Erklärung gegeben zu haben, nicht nur einen unerkannten Kausalzusammenhang kurz bezeichnet zu haben glaubt, verlässt grade den Weg der mechanischen Erklärung.

Wenn wir nun aber nicht den Aberglauben theilen, dass die

organische Welt schon mechanisch erklärt ist, im Gegentheil der Ansicht sind, dass wir von dieser Erklärung noch unendlich weit entfernt sind, welches Recht haben wir dann, es jetzt schon auszusprechen, dass das Organische wie das sogenannte Anorganische ein mechanisches Problem ist? Wir sehen in diesem Satze nicht wie Häckel einen Erfahrungssatz, sondern ein Postulat. Dass der Mechanismus ausnahmlos gilt, ist uns Voraussetzung der Naturwissenschaft und von dieser Voraussetzung aus geht sie an die Erforschung der Dinge heran; hier gelingt es ihr, diese Voraussetzung zu erhärten, dort gelingt es ihr noch nicht, aber sie zweifelt deshalb nicht an der Möglichkeit; denn an dieser Möglichkeit zweifeln hiesse die Begreiflichkeit der Welt überhaupt aufgeben.

Wenn wir auf diese Weise die ausnahmlose Gültigkeit des Mechanismus festhalten, nicht weil er schon bewiesen ist, sondern obgleich er dies noch nicht ist, und wenn wir trotz der Lücken der mechanischen Erklärung, es doch verschmähen, dieselben durch anders geartete Zuthaten zu überbrücken, wie kann dann überhaupt noch von Teleologie die Rede sein?

Wir halten die Teleologie für gar nicht überwunden und überhaupt nicht für überwindbar. Uns scheint der Grund des Missverständnisses immer darin zu liegen, dass man eine bestimmte Form der Teleologie im Auge hat, die nämlich, welche die Wirkungen der Dinge nicht von den in ihnen liegenden Kräften, sondern von einem äusserlichen Eingreifen anderer, sei es ganz oder halb geistiger Wesen oder Potenzen ableitet. Diese Weise der Teleologie ist allerdings beseitigt und zu ihrer Beseitigung hat Darwin einen schätzenswerthen Beitrag geleistet. Die teleologische Betrachtung selbst ist aber davon gänzlich unabhängig. Man verkennt dies nach unserer Ueberzeugung nur, weil man eben zwei Gedanken mit einander verwechselt. Dem Satze, dass die Naturwissenschaft einzig mechanisch zu erklären d. h. alle Veränderungen der Körperwelt auf Bewegungen der Atome zurückzuführen habe, stimmen wir unbedingt zu. Wenn man aber aus diesem Satze den andern macht, also giebt es nur wirkende Ursachen und keine Endursachen oder Formalursachen, so ist das ein arger Irrthum. In der Verwechselung dieser beiden Sätze liegt die verkehrte Schlussweise, von welcher wir gesprochen haben. Die Naturwissenschaft hat rein mechanisch zu erklären, weil dies grade ihre Methode ist, aber sie ist nicht die einzige Methode, welche man anwenden kann. Die Teleologie aus der Naturwissenschaft ausschliessen, heisst noch nicht, sie aus der Weltbetrachtung überhaupt verbannen. Diesen Schritt unternehmen eben nur die, welche den Wahn hegen, die Methode der Naturwissenschaft sei die allbefassende, sie sei die Universalwissenschaft, sie löse nicht blos ihre Probleme auf ihre Weise, sondern überhaupt alle Probleme. Dagegen ist unsere Ueberzeugung, dass die naturwissenschaftliche Betrachtung zu ihren Resultaten grade nur dadurch gelangt, dass

sie mit Bewusstsein nur eine Seite der Natur hervorhebt. Ist dies richtig, so sind die Erkenntnisse, welche die Naturwissenschaft uns giebt, Erkenntnisse, die von der Natur zwar gelten, aber ihr Wesen nicht erschöpfen. Die Natur bietet eben unserer Auffassung viele Seiten dar. Der naïve Mensch verlangt von der Wissenschaft unmittelbar die volle Kenntniss, er möchte das geheimste, innerste Wesen der Dinge ergründet und was denn die Natur selbst sei, beantwortet haben, natürlich vergeblich. Mit diesem speculativen Triebe, so können wir ihn nennen, beginnt zwar jede einzelne Wissenschaft, um sich aus ihm aber erst emporzuarbeiten. Wie die Mathematik mit Zahlensymbolik, Figurensymbolik angefangen hat so steht auch am Beginne der Neuzeit nicht die Naturwissenschaft, sondern die Naturphilosophie. Wer jetzt aber in der Naturwissenschaft noch die volle Kenntniss der Natur sucht, wandelt eben noch auf den Bahnen von Paracelsus. Die moderne Naturwissenschaft hat es nicht mit dem Wesen der Natur selbst, sondern, wie wir es schon ausdrückten, mit Aussagen zu thun, welche von ihr nur gelten. Der Begriff der Natur ist ein höchst vieldeutiger. Auch die Mathematik hat es mit ihr zu thun, in so fern sie uns nämlich in den Formen von Raum und Zeit erscheint und so fassen wir in der Naturwissenschaft die Natur in gleicher Weise unter dem einseitigen Gesichtspunkte der Causalität auf und schliessen mit Recht alle andern Gesichtspunkte aus, weil wir nur durch dies Isoliren überhaupt zu bestimmten Resultaten gelangen können. Aber Seiten aus der Betrachtung ausschliessen, heisst nicht dieselben leugnen. Der Streit zwischen Mechanismus und Teleologie reducirt sich darnach auf die Frage, lässt sich die Natur auch von einem andern Gesichtspunkte aus, als es mit vollem Rechte und voller Geltung in der Naturwissenschaft geschieht, betrachten? Und diese Frage geht die Naturwissenschaft, welcher ihr Recht gewahrt ist, gar nichts an, darüber steht ihr keine Entscheidung zu. Wenn einzelne Naturforscher sich diese Entscheidung doch zusprechen, so sollen sie sich wenigstens nicht den Anschein geben, als thäten sie dies in ihrer Eigenschaft als Naturforscher; während sie in der That dann nur das allgemeine und reichlich von Befugten und Unbefugten ausgeübte Menschenrecht, über die Natur zu speculiren, in Anspruch nehmen.

Wie kommen sie zu dieser Verwechselung, durch welche allein die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, d. h. die mechanische Methode der Forschung sich erst zu einer mechanischen Weltanschauung abzurunden sucht? Ein Beispiel mag dies erläutern. Wenn ich die Zusammensetzung einer Uhr kennen gelernt und eingesehen habe, wie Rad in Rad eingreift, wenn ich in dem Gewichte die treibende Kraft erkannt habe, welche dies Räderwerk in Bewegung setzt, so werde ich nicht mehr, wie jener Wilde, dem zuerst eine Uhr gezeigt wurde, dieselbe für ein lebendes

Wesen halten oder annehmen, dass heimlich doch Jemand in dem Dinge stecke, welcher mit seinen Fingern die Zeiger stelle; ich habe dann eben die Uhr als Mechanismus erkannt. Wie aber würde es klingen, wenn Jemand erklären wollte, die Uhr ist — wie wir dargethan haben — mechanisch erklärt, d. h. jeder ihrer Zustände ist die nothwendige Folge des vorangehenden, also ist sie auch das Werk des Mechanismus, d. h. das Werk blinder Kräfte. Wir würden den, der so räsonirt, offenbar für nicht bei Sinnen halten, wollen jedoch sehen, ob wir diese Schlussweise nicht in anderem Gewande factisch vorfinden. Wenn wir weiter wissen, dass die Uhr natürlich nicht das Werk des Mechanismus, blinder Kräfte, — sondern das Werk eines überlegenden Verstandes ist, selbst dann können wir den Gesichtspunkt der Causalität noch weiter anwenden; auch der Arm des Uhrmachers, welcher die Räder feilte, gehorchte mechanischen Gesetzen, nur durch Benutzung wirkungsfähiger Stoffe, nicht durch sein blosses Wollen, brachte er das Werk zu Stande; — oder andererseits das Gewicht treibt zwar die Uhr, aber das Gewicht muss erst gehoben, die Feder muss erst gespannt werden, also ist die treibende Kraft unmittelbar das Gewicht, weiter zurück die Muskelkraft, welche es hob, auch diese kann ich weiter verfolgen u. s. f., kurz der Mechanismus hat auch hier unbedingte Geltung, ich finde ihn überall, wo ich unter seinem Gesichtspunkte das Werk im Ganzen oder Einzelnen betrachte.

Ah, werden die Gegner denken, jetzt ist klar, wo das hinaus soll. Nun wird die Welt, das grosse unendliche Getriebe, dies Werk, wo ein Tritt tausend Fäden regt, in Parallele mit der Uhr gesetzt und der Schluss auf den vernünftigen Baumeister derselben ist fertig, die Teleologie ist gerettet. Nein, so denke ich nicht zu verfahren. Ich schliesse im Gegentheile, so wenig als sich vernünftiger Weise daraus, dass ich die Uhr unter dem Gesichtspunkte des Mechanismus betrachten kann, schliessen darf, dass sie das Werk mechanischer Kräfte oder eines vernünftigen Willens ist, so wenig folgt daraus, dass ich auch die Welt unter diesem Gesichtspunkte auffassen und ihre Zustände mir in jedem Augenblicke nach ihm erklären kann, das, was die Monisten daraus machen, nämlich dass sie selbst durch und durch das Werk blinder, ziel- und bewusstloser Kräfte ist, „aufgebaut im Wechseltanz der Elemente."

In dieser fehlerhaften Schlussweise aber begegnen sich grade beide Gegner, der Monismus wie die äusserliche Teleologie, wie wir sie genannt haben. Wenn diese Teleologie in den einzelnen Producten der Welt Zweckmässiges findet, so glaubt sie daraus auf einen vernünftigen Weltenbaumeister, den Uhrmacher, schliessen zu können und dieser Schluss ist als Fehlschluss längst anerkannt. Wenn der Monismus aber daraus, dass wir die Zustände der Welt uns nach mechanischen Gesetzen aus einander ableiten können, auch auf ihr Entstandensein aus der Wechselwirkung blinder Kräfte schliesst, so

sehe ich nicht ein, wie diesser Schluss besser sein soll und was er für Ursache hat, auf seinen Gegner in dem Gefühle der Ueberlegenheit und dem Bewusstsein der wissenschaftlichen Einsicht, vornehm herabzusehen. In der That hat die naturwissenschaftliche d. h. mechanische Betrachtung der Welt mit beiden Ansichten gar nichts zu schaffen; mechanische Betrachtung der Welt und Betrachtung der Welt als Mechanismus sind eben ganz verschiedene Dinge. Wäre denn nicht so, wie wollte man sich erklären, dass die verschiedenartigsten philosophischen Systeme, ausgehend von ganz entgegengesetzten Principien in diesem Verlangen, die Natur mechanisch zu erklären, übereinstimmen. Descartes erklärt die Natur so mechanisch wie Baco (ja consequenter), Leibnitz so mechanisch wie Locke, Kant wie Hume. Was hat also der Monismus für eine Veranlassung dies als sein Verdienst in Anspruch zu nehmen? Ihm gebührt über die mechanische Betrachtung hinaus nur das zweifelhafte Vorrecht, jene unbegründeten Schlüsse gezogen zu haben.

Wir haben den Streit zwischen Mechanismus und Teleologie auf die Frage zurückgeführt: lässt sich die Natur auch nach andern Gesichtspunkten betrachten, als dem der Causalität, welchen die erklärende Naturwissenschaft mit Recht isolirt verfolgt? Wir müssen jetzt antworten: „Auf die Natur lassen sich nicht bloss andere Gesichtspukte anwenden, sondern muss man solche anwenden.“ Das geht aus dem eigenen Resultate der bloss causalen Betrachtung hervor; selbst in ihrer höchsten Vollendung nämlich lässt diese an der Natur einen ungelösten Rest und damit Probleme offen, deren Beantwortung der menschliche Geist wohl oder übel versuchen muss. Ob er darin glücklich gewesen ist oder nicht, ändert an der Sachlage gar nichts. Hat er diese ungelösten Probleme bisher nicht beantwortet, nun so hat er vielleicht nur die Aufgabe zu zeigen, wie weit sie sich überhaupt nur lösen lassen. Auch dies wäre gegenüber allen aufdringlichen Versuchen, sie im Stegreif zu beantworten, und gegenüber allen kühnen Versicherungen, sie beantwortet zu haben, schon ein ungeheuerer Gewinn.

Was ist das für ein ungelöster Rest? Die causale Betrachtung hat, so haben wir schon hervorgehoben, ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie alle Veränderungen der Körperwelt in Bewegungen der Atome, bewirkt durch deren Centralkräfte, aufgelöst hat. Sie geht dabei von einem bestimmten durch Erfahrung gegebenen Zustande der Atome, einem bestimmten Stellungsverhältnisse derselben aus und ermittelt regressiv den gesetzmässig vorhergehenden oder nimmt umgekehrt hypothetisch einen gegebenen Anfangszustand an und folgert aus ihm progressiv die folgenden und zeigt, dass der letzte Zustand, zu dem sie gelangt, mit dem thatsächlichen übereinstimmt. Immer muss ihr bei ihren Schlüssen vorwärts oder rückwärts ein bestimmter Zustand der Atome gegeben sein, den sie einfach als Thatsache aufnimmt, ohne ihn erklären zu können, oder erklären zu wollen. Wenn die

Naturwissenschaft sich bei dieser letzten Thatsache als einer schlechthin gegebenen beruhigt, und wenn sie das von ihrem Standpunkte aus auch mit vollem Rechte thut, soll das menschliche Nachdenken sich auch mit diesem thatsächlichen Verhalten begnügen? Das ist ja aber grade der Charakter des menschlichen Nachdenkens, dass es sich bei keiner blossen Thatsache, und wäre sie noch so weit zurückliegend, beruhigen kann, sondern auch sie wieder abzuleiten und zu erklären, zu verstehen sucht. Das Nachdenken wird also immer wieder auf diese letzte Thatsache der Naturwissenschaft zurückkommen und immer wieder die Frage nach dem Ursprunge dieser unvordenklichen Ordnung erheben; und wenn dieses nothwendige Problem nicht durch methodische Untersuchung zu lösen gesucht oder wenigstens festgesetzt wird, wie weit es nur lösbar ist, so wird der ungeschulte Verstand Antworten auf eigene Faust geben. Der Häckel'sche Monismus ist nach unserer Auffassung ein solches Antworten auf eigene Faust.

Um Herkunft der Ordnung der Natur, vorgestellt als Stellung der Atome, handelt es sich also. Die causale Betrachtung muss dieses Problem offen lassen, insofern sie die jetzige Ordnung nur auf eine frühere zurückführt. Selbst wenn sie ihre unendliche Aufgabe vollständig erfüllt, wenn sie die jetzige Ordnung der Dinge zurückverfolgt haben wird bis zu dem Anfangszustande des ganzen Planetensystems als Dampfmasse, meinetwegen sogar noch weiter, so wird sie damit dieses Problem immer noch nicht gelöst, sondern eben nur in einen früheren Zustand der Dinge zurückverlegt haben. Die ursprüngliche Stellung der Atome ist eine solche gewesen, dass aus ihr alle späteren nothwendig hervorgehen mussten. Wenn der alte Materialismus von zufälligen Wirbelbewegungen der Atome redete, aus deren Verflechtungen alle Dinge hervorgegangen seien, so ist dies eben keine naturwissenschaftliche Anschauungsweise. Wer in der jetzigen Ordnung der Welt Einheit, Zusammenhang, einen Fortschritt zu dem Vollkommneren zu finden meint, und das thun auch die Monisten, muss dies alles als Folge der ursprünglich vorhandenen Ordnung gelten lassen, bei der von einem Zufall nicht die Rede sein kann. Ist jetzt die Welt eine geordnete und nicht ein Chaos, so ist sie dies in jedem ihrer früheren Zustände auch gewesen, so fordert es die Wissenschaft.

Die von der causalen Erklärung also zu irgend einem Zeitpunkte vorausgesetzte Ordnung in der Stellung der Elemente der Welt, kann man die Form derselben nennen. Zur vollen Erklärung der Welt ist die Erkenntniss dieser Form also ganz ebenso nothwendig, als die Erkenntniss der Kräfte der Elemente. Alle Versuche in der Erklärung der Welt einen dieser beiden Factoren ausschliesslich zur Geltung zu bringen, müssen nothwendig scheitern. Wie wir bei der Erklärung der Planetenbewegungen zweierlei nothwendig annehmen müssen, die Anziehungskraft der Körper und eine bestimmt

gegebene Anfangsgeschwindigkeit, aus deren Zusammenwirken die factische Bewegung erfolgt, so können wir auch jeden Zustand der Welt uns nur aus dem Zusammenwirken jener beiden Factoren ableiten: beständig wirkende Kräfte der Elemente und gegebene Anfangsstellung. Man kann bei der Erklärung des Planetensystems auch die Anfangsbewegung noch weiter zurückverfolgen, zu irgend einem Zeitpunkte muss man jedoch hier wie dort mit einem schlechthin gegebenen Zustande anfangen, dessen weitere Folgen die ferneren Entwickelungen sind.

Die Versuche der Welterklärung können sich also auf die Annahme blosser Atome, ihrer Kräfte und Bewegungsgesetze nicht beschränken; sie müssen das zweite Element — das wir das der Form nannten — in irgend einer Weise einführen. Wenn wir oben schon sagten, der antike Materialismus habe in der Erklärung der Welt seine Zuflucht zu zufälligen Wirbelbewegungen genommen, so steckte in dieser sinnlosen Annahme wenigstens die Anerkenntniss, dass ohne die Hinzunahme eines derartigen Elementes trotz aller Stoffe und Kräfte eben nichts zu Stande kommt, dass mit andern Worten irgend ein Formprinzip nothwendig ist. Geht es neueren Systemen besser? Wir brauchen wohl nur an die zufälligen Abänderungen zu erinnern.

Doch Häckel und sein Monismus will das Unmögliche möglich machen. Er proclamirt es als seine Aufgabe: das Werden der Form mechanisch zu erklären, und meint diese Quadratur des Zirkels gelöst zu haben. Das Werden der Form mechanisch erklären? Soll dies nur heissen, dass die jetzige Formwelt nothwendig aus einer früheren hervorgegangen ist, diese wieder aus einer anderen u. s. f., so hätten wir gar nichts einzuwenden, als das schon Hervorgehobene, nämlich, dass er dies thatsächlich noch nicht gezeigt hat, sondern dass dies nur das leider in noch unendlicher Ferne stehende Postulat der Wissenschaft ist. In der That aber ist dies nicht der ausschliessliche Sinn, sondern in unklarer Mischung wird damit noch ein weitergehender Gedanke verbunden. Wenn Häckel in seiner Kohlenstofftheorie z. B. den Grund der Lebenserscheinungen in physikalisch-chemischen Kräften gefunden zu haben glaubt, oder die höheren Lebensformen von den niederen, schliesslich aus dem Urschleim ableitet, so ist der Nebensinn immer der, dass das Geformte aus dem Ungeformten — oder wie er sagt Formlosen — hervorgegangen sei; und gerade darin erblickt er das Kennzeichen einer Erklärung und erblicken wir den Widersinn.

Wenn der Materialismus von der Ewigkeit des Stoffes und der Ewigkeit der Kraft redet, so hat er darin vollständig Recht; er vergisst dabei nur, dass wir in dem oben entwickelten Sinne jedoch auch die Ewigkeit der Form hinzuzunehmen haben. Wie eine Kraft nicht entsteht, sondern alle Kräfte immer nur Modificationen,

immer andere Erscheinungsweisen derselben sind, so entsteht auch nicht die Form aus dem Formlosen, sondern entwickelt sich Form aus Form als neue Modification — hinauf bis zu dem Urnebel, den wir uns häufig nur formlos denken, weil wir von der Stellung der Elemente absehen, die so gewesen sein muss, dass sich alles Folgende entwickeln musste. Die jetzige Formwelt, die Lebewesen eingeschlossen, ist damit nicht erklärt, sondern, indem das Problem nur auf jenen frühern Zeitpunkt zurückgeschoben ist, ist es nur um so auffallender und wunderbarer geworden. Dieser Urnebel ist dann der Weltembryo, der den Schatz aller folgenden Wahrheiten — aber auch aller unserer Probleme schon enthält.

Wenn aber der Monismus erklären sollte, so, wie wir es annehmen, sei die Sache von ihm auch gar nicht gemeint; er wolle nicht das absolute Werden der Form, sondern nur ihre Umwandlungen erklären, so ist davon nur so viel richtig, dass er sich das Problem überhaupt nicht scharf gestellt hat; sonst könnte er von einem mechanischen Werden der Form so wenig reden, wie er von einem Werden des Stoffes und der Kräfte redet. Dass er aber doch diesen Widersinn hegt, ist unzweifelhaft; unter einseitiger Betonung des einen Elementes der Wirklichkeit, verficht er wie der Materialismus ja den Satz, dass die ganze Welt das Product des Stoffes, seiner Kräfte und Bewegungen ist.

Haben wir Recht und ist die Form zur Welterklärung so nothwendig, wie der Stoff und die Kräfte, und ist das eine Element auf das andere nicht zurückzuführen, so erhellt, dass man in der Betrachtung der Welt auch dieses zweite Element an ihr isoliren kann; dass dies dann aber natürlich eben so eine Abstraction von der vollen Wirklichkeit ist, wie es eine ist, wenn man nur den Stoff und seine Kräfte — unter Abstraction von der schlechthin gegebenen Anordnung der Elemente — als das die Welt Constituirende erklärt. Man kann beide Abstractionen der Wirklichkeit hypostasiren, dann erhält man auf der einen Seite den formlos gedachten Stoff der Materialisten, auf der andern die „ewigen Urformen der Dinge, die platonischen Musterbilder“ u. dgl. Wir lehnen beides ab, weil wir wissen, dass nur unser isolirendes Verfahren beide Seiten an der vollen Wirklichkeit unterscheidet; halten andererseits jedoch fest, dass wieder nur durch solche Abstraction uns ein klares Erfassen möglich ist. Nennt man nun das Zurückführen aller Erscheinungen der Welt auf die Atome, ihre Kräfte und Bewegungsgesetze — ein Zurückführen, welches, wie wir gesehen haben, die eigenthümliche und nothwendige Methode der Naturwissenschaft ist — die Erklärung aus den wirkenden Ursachen; so hat man andererseits in dem, was die Naturwissenschaft voraussetzt, in der schlechthin gegebenen ursprünglichen Anordnung nämlich, thatsächlich das Formprincip oder die verketzerte *causa formalis* aller Erscheinungen.

Wenn wir es also abgelehnt haben, in die Naturwissenschaft formale Principien einzuführen, — wie diese sich auch nennen — so treibt uns dazu derselbe Beweggrund, aus dem wir es auch ablehnen müssen, in der Mathematik empirische Verfahren oder Beweisgründe anzuwenden. Die Naturwissenschaft kennt das Formprincip nur in der Gestalt einer uranfänglichen Ordnung. Wenn einzelne Forscher also von inneren richtenden Kräften reden, welche in die Erscheinung treten, so haben sie wohl Recht, aber haben damit nur den vorläufigen Ausdruck für ein zu lösendes Problem gegeben. Ihre allerdings unendlich schwierige, vielleicht unmögliche Aufgabe wäre es, diese sogenannten inneren richtenden Kräfte abzuleiten aus der Stellung und Anordnung der kraftbegabten Elemente. In dieser Beziehung sind wir also strenge Monisten. Die Naturwissenschaft soll ihr Princip ausschliesslich verfolgen, wie die Mathematik das ihrige. — Wenn wir aber andererseits über die Naturwissenschaft hinausgehen und die Welt selbst erklären wollen, dann haben wir wieder alles das, wovon die einzelnen Wissenschaften in nothwendiger Einseitigkeit abstrahirt haben, zu sammeln; dann werden wir die ursprüngliche Voraussetzung aller Erklärungen der Naturwissenschaft in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen haben.

Ich fasse das Ergebniss unserer Betrachtung so zusammen: das, wovon die Naturwissenschaft auf ihrem Gebiete mit Recht abstrahirt, leugnet der Monismus; so gelangt er von dem Satze, dass die Naturwissenschaft es nur mit wirkenden Ursachen zu thun habe, zu dem, es giebt nur wirkende Ursachen. Auf diesem täuschenden Grunde ist sein ganzes Lehrgebäude errichtet.

5. Ist unsere Auffassung von dem Ziele, wie der Methode der Naturwissenschaft richtig, ergiebt sich von selbst, was wir von ihr für den Zweck einer einheitlichen Weltanschauung zu erwarten haben. Will die Naturwissenschaft als solche nicht mehr Ursprung und Wesen der Dinge ergründen, sondern liegt ihr characteristisches Merkmal gerade darin, dass sie auf diese volle Erkenntniss verzichtet und statt derselben nur ein einziges berechtigtes Erklärungsprincip mit rücksichtsloser Consequenz in die Welt der Dinge hinein verfolgt, so ist ganz selbstverständlich, dass sie uns eben nur die Welt der Dinge von einer Seite zeigen kann. Jede Weltanschauung, die eine Ansicht über das Wesen der Dinge selbst aufstellen will, wird ihr Princip nun so fassen müssen, dass aus ihm auch jene Seite sich ableiten lässt — wenn nicht, hat die Naturwissenschaft ein Recht, Widerspruch zu erheben, und so weit reicht ihr berechtigter Einfluss; — aber aus der einseitigen Betrachtung der Naturwissenschaft allein eine Weltanschauung ableiten zu wollen, ist ein ganz vergebliches Unterfangen.

Wir sehen mit andern Worten in der Naturwissenschaft nicht die Wissenschaft, sondern nur eine zu einem bestimmten Zwecke

mit vollkommenem Rechte einseitig ausgebildete Methode der Wissenschaft. Die Behauptung, dass aus der Naturwissenschaft nicht eine allseitige Betrachtung der Dinge sich ergebe, ist so wenig eine Anklage gegen die Naturwissenschaft, als es eine Anklage gegen das Auge ist, dass es nicht zugleich fühlt oder hört. Wir meinen in der That, dass der menschliche Geist hier nur selbstthätig so verfährt, wie es ihm die Mutter Natur auf ihrem Gebiete vorgemacht hat. Wie das specielle Sinnesorgan sich nur dadurch ausbildet, dass es sich aus der allgemeinen Sinnesfunction herausdifferencirt, so gelangt auch die menschliche Geistesthätigkeit nur dadurch zu grösserer Schärfe und Klarheit, dass sie sich zu einem bestimmten Zwecke specialisirt. Wer in dieser Arbeitstheilung mit Recht einen Fortschritt sieht, muss andererseits die Beschränkung der Aufgabe für dieses Organ mit in den Kauf nehmen, sonst weiss er nicht, was er will. Wie in Folge des eigenen Principes also das specielle Sinnesorgan, das Auge z. B. dann trotz aller Schärfe und Klarheit immer nur die Welt des Auges uns erschliessen kann, so giebt ihrem eigenen Wesen nach die Naturwissenschaft uns immer nur — nicht die Welt, sondern die Welt ihres Principes d. h. die Welt, soweit sie uns unter dem Gesichtspunkte des Mechanismus erscheint. Darüber kann sie — und wenn sie sich noch so weit ausdehnt — nicht hinaus, und die Erwartung, dass dies bei weiterem Fortschritte anders werden sollte, die Erwartung, dass die Ströme der Naturwissenschaften sich zu dem Meere einer neuen Weltanschauung vereinigen werden, ist ganz thöricht.

Grade aber, weil das menschliche Erkennen nur durch solches Isoliren zur Klarheit und Bestimmtheit gelangen kann, erhellt, dass es andererseits noch einer grade entgegengesetzten Thätigkeitsweise bedarf. Die isolirt gewonnenen Erkenntnisse müssen wieder in Verbindung gesetzt werden; und um dieses Vereinigen oder in Verbindung setzen, handelt es sich, wenn nun von einer einheitlichen Weltanschauung die Rede ist. Die Arbeit fängt hier grade da an, wo die Arbeit und Methode der Naturwissenschaft aufhört. Auch hier hat nach meiner Ueberzeugung uns die Mutter Natur den Gang vorgezeichnet, und haben wir nur mit Bewusstsein denselben Weg zu verfolgen, den sie auf ihrem Gebiete einschlägt. Die Empfindungen, welche Auge, Ohr, Gefühl uns völlig isolirt liefern, vereinigen wir erst selbstthätig — wenn auch unbewusst — zu der Anschauung der Aussenwelt; ohne diese Selbstthätigkeit, die ganz Neues schafft, giebt es überhaupt keine sinnliche Anschauung; und so haben wir bei den bewussten Geistesoperationen auch zu verfahren d. h. aus den specifischen Ergebnissen der isolirenden Geistesarbeit bauen wir uns nur durch Selbstthätigkeit unsere geistige Weltanschauung auf. Wenn nicht das Meer, so doch den Quell der einheitlichen Weltanschauung tragen wir in unserem eigenen

Geiste; ist er hier versiegt, helfen uns alle Naturwissenschaften zusammen nichts. Das Evangelium taucht nicht aus dem Meere der Wissenschaften auf, die frohe Botschaft geht von Geist zu Geist.

Was treibt uns aber überhaupt an, eine einheitliche Weltanschauung zu erstreben und warum beruhigen wir uns nicht bei den isolirten Ergebnissen der einzelnen Wissenschaften? Was uns antreibt? Unser geistiges Wesen selbst. Was soll ein noch so gutes Auge einem Organismus, der es nicht zu nutzen weiss und was soll uns alle diese Erkenntniss der Ordnung der Welt, alle diese herrliche Genauigkeit und Zuverlässigkeit unseres Wissens, wenn sie nichts als eine passive Abspiegelung der Aussenwelt ist? Wir sind eben lebendig strebende und uns regende Wesen und als solche bringen wir und müssen wir alles, was wir erkennen, in Verbindung bringen mit unserem eigenen geistigen Wesen und seinen Zielen, es uns als Anregung zur Förderung oder zur Gegenwirkung dienen lassen; müssen wir, wie Zöllner sagt, die Arbeit des Kopfes in Verbindung setzen mit dem Pulsschlag des Herzens. Und so philosophirt und speculirt auch jeder Mensch und trägt seine eigene Weltanschauung mit sich herum, auch wenn er sie nicht immer in klare Begriffe zu bringen weiss. Sollte dies wirklich ausnahmsweise einmal nicht der Fall sein, so wäre es — falls es überhaupt denkbar ist, — nur das Zeichen gänzlicher, geistiger Verkümmerung oder Stumpfsinnigkeit.

So wenig sich in der That ein Thier damit begnügt, die Natur nur anzustarren, so wenig können wir uns auf dem geistigen Gebiete damit beruhigen, eine überhaupt nur mechanisch geordnete Welt vor uns zu sehen. Gegenüber dieser blossen, uns fremden Ordnung regt sich unser lebendiger Geist und will wissen, was diese ganze Natur, deren Zustände wir uns in der Wissenschaft auseinander abzuleiten gelernt haben, denn selbst ist; denn erst von der Beantwortung dieser Frage und nicht von der der Naturwissenschaft, hängt ab, welche Stellung und Aufgabe uns selbst in diesem Ganzen der Natur zukommt.

Nicht also das haben wir dem Monismus vorzuwerfen, dass er thatsächlich über die Naturwissenschaft hinausgeht; denn dies muss er, wenn er überhaupt von den bedingten Erkenntnissen der Wissenschaft zu einer einheitlichen Weltanschauung gelangen will. Wir werfen ihm im Gegentheil vor, dass er sich darüber nicht klar bewusst ist, wo und wie er über die bloss ableitende Wissenschaft in seinen Urtheilen hinausgeht; und werfen ihm weiter vor, dass er in Folge dieses Mangels bei diesem Hinausgehen ganz willkürlich verfährt.

Ist es denn wirklich so sehr in unser Belieben gestellt, wie wir zu verfahren haben, und kann ein jeder auf diesem Gebiete der sogenannten Speculation uns irgend welche Einfälle über die

höchsten Dinge zum Besten geben? Oder haben wir auch hier einen Maasstab der Beurtheilung?

Wir sehen in den Aussprüchen des Monismus nichts als solche willkürlichen Einfälle. Weil es ihm so gut dünkt, verwandelt er die bedingten, unter ganz bestimmten Voraussetzungen geltenden Urtheile der Wissenschaft in unbedingte Urtheile, die Sätze, welche nur gültig sind für die Ableitung der Erscheinungen auseinander in Sätze über das dadurch gänzlich unerklärte Wesen der Dinge selbst; so werden ihm die Atome und ihre Kräfte nicht Hülfsmittel der Erklärung sondern absolute Prinsipien des Werdens. Und sein Unternehmen wird dadurch nicht besser, dass er selbst gar nicht weiss, dass er eine solche Umbildung mit den naturwissenschaftlichen Kategorien unternimmt.

Demgegenüber halten wir fest, dass die Weise, wie wir über die Naturwissenschaft zu einer Weltanschauung hinauszugehen haben, gar nicht so beliebigem Ermessen anheim gegeben ist. Man muss nur überhaupt wissen, um was es sich handelt und welches Ziel erreicht werden soll.

Wir haben das, was erreicht werden soll, in dem Obigen kurz so bezeichnet: „Die isolirten Erklärungsprincipien der Wissenschaften sollen zu einer Einheit verbunden werden. Um dieses Vereinigen handelt es sich, wenn von einer einheitlichen Weltanschauung die Rede ist.“

Nun wird sich später zeigen, dass wir noch ganz andere Principien, von denen bisher in unseren Betrachtungen noch gar nicht die Rede war, gleichfalls berücksichtigen müssen, wenn wir nicht eine ganz einseitige Weltanschauung entwerfen wollen; aber davon für jetzt noch abgesehen, kann es sich auf dem vorliegenden Gebiete nur darum handeln, die beiden Principien, zu denen die erklärende Naturwissenschaft gelangt war, in einer Anschauung von der Natur zu vereinigen. Diese beiden letzten, auf einander unmittelbaren nicht zurückführbaren Principien waren die Atome mit ihren Kräften und Bewegungsgesetzen auf der einen, eine ursprünglich gegebene Anordnung dieser Atome als Formprincip auf der andern Seite. Von der Naturwissenschaft zu einer Weltanschauung fortgehen, heisst daher grade, diese beiden Principien oder mit andern Worten Mechanismus und Teleologie zu einen, oder das, wovon die Naturwissenschaft bei ihrer Methode mit Recht abstrahirte, wieder in das volle Weltbild aufzunehmen.

Verfolgt man diesen Zweck nicht, so ist überhaupt nicht erfindlich, wie man zu einer einheitlichen Weltanschauung gelangen will. Man müsste denn den Wahn hegen, aus einer blossen Abstraction von den Dingen rückwärts die Dinge selbst erklären zu können. Es bleibt nur dieser Wahn übrig, oder, — wenn man es vorzieht — das Nichtwissen oder Nichtwissenwollen, dass die Naturwissenschaft nur solche abstracten Erkenntnisse giebt.

Von diesem Standpunkte aus ist nach meiner Ansicht der Monismus als Weltanschauung — nicht der Monismus, sofern er sich mit mechanischer Betrachtung der Dinge verwechselt — zu beurtheilen. Wenn er nun grade als sein Ziel ausspricht, die Teleologie aus der Weltanschauung zu verbannen, ohne dass er irgend einen Versuch macht, dafür in einer andern Anschauung z. B. in einer allumfassenden Substanz das Princip der Einheit für die Vielheit der beziehungslosen Elemente zu suchen, — so heisst das nichts anders als die Aufgabe der Vereinigung zweier Principien dadurch zu lösen, dass man das eine hinwegstreicht. Dass ist allerdings ein höchst einfacher Process. Monistisch ist das Verfahren, aber nicht die Weltanschauung. Es kann sich daraus gar keine Weltanschauung ergeben, weder eine monistische noch dualistische. Wenn ein derartiger Versuch doch wie eine Art Weltanschauung aussieht, so geschieht dies nur dadurch, weil — wie wir in unserer Kritik gesehen haben — allerhand Zuthaten stillschweigend und ohne alle Berechtigung beigegeben werden, Zuthaten, welche mit dem proclamirten Principe in gar keinem Zusammenhange stehen.

In dieser Beziehung steht der Monismus uns durchaus unter seinem Gegner, dem sogenannten Dualismus. Der Dualismus hat beide Principien vor sich, weiss nur nicht, wie er sie zusammenbringen soll; dieser Monismus rühmt sich, dass er nur ein Princip hat, aber einfach deswegen, weil er das andere über Bord geworfen hat. So lange aber, als die Naturwissenschaft noch nicht — ich möchte sagen — über ihren eigenen Schatten zu springen gelernt haben wird, wird es ihr unmöglich sein, aus der Vielheit der Elemente die für die Weltanschauung nothwendige Einheit der Zusammensetzung herauszubekommen.

Der Dualismus sieht wenigstens ein, dass man mit den blossen Elementen und ihren Kräften und Bewegungsgesetzen nicht zu einer Weltanschauung gelangen kann und dass es des Principes der Einheit auch bedarf. Wenn er nun meint, die in der Welt vorhandene Ordnung weise deutlich hin und sei nur erklärbar durch die Annahme eines mit Bewusstsein und Willen schaffenden Urgrundes der Welt, welcher, wie er den Elementen selbst ihre Kräfte verliehen, so auch die erste Ordnung zwischen ihnen gestiftet habe und noch weiter stetig erhalte; — so glaubt sich der Monismus berechtigt, diese Anschauung einer wirkenden Gottheit als Aberglauben verspotten zu dürfen; — was ist denn aber seine Annahme, diese Schwärmerei für die todten Stoffe als die factischen Träger und letzten Elemente aller Wirklichkeit? Diese Stoffanbetung ist nichts als Fetischismus, gekleidet in das erborgte Gewand der wissenschaftlichen Betrachtung, die mit diesem Aberglauben gar nichts zu schaffen hat. Er ist und bleibt eine blosse Privatliebhaberei einzelner Forscher, die nicht noch versuchen sollen, ihn unter dem Namen der Wissenschaft anderen aufzudrängen.

Wir stimmen im Gegentheil dem Dualismus in der Ueberzeugung voll zu, dass sich aus dem blossen Spiele der Elemente die thatsächliche Welt nicht ableiten lässt; wir sind mit ihm der Ueberzeugung, es sei noch eher möglich anzunehmen, dass aus den 24 Buchstaben des Alphabetes sich die homerischen Gedichte von selbst zusammengefügt haben, als dass diese physikalisch-chemischen Elemente als ungeordnete, beziehungslose, als — ich möchte sagen — eine Summe kleiner Gottheiten gedacht, wie sie der Monismus denkt, sich von selbst zu dem Bilde der Welt zusammengefügt haben; wir erkennen ferner an dem Dualismus an, dass er auf ein geistiges Princip d. h. auf das Höchste, nicht auf das Niedrigste ausgeht. Sein Fehler liegt darin, dass er diese Idee durch die blosse Naturbetrachtung glaubt begründen zu können. Diese Begründung scheint uns nicht nur vergeblich, sondern gradezu gefährlich. Wir gelangten dann und müssen gelangen zu einem Urgrunde der Natur, an dem wir das grade nicht haben, was wir für unser eigenes Leben und Streben, der — wie wir gesehen haben — geheimen Triebfeder der ganzen Anschauungsweise eigentlich haben wollen. Der Fehler liegt aber weiter darin, dass man aus diesem obersten Principe nicht jene beiden Seiten des Problemes, die man vereinigen wollte, ableiten kann. Gesetzt auch die Ordnung der Welt sei durch diese Annahme zufriedenstellend erklärt, so bleibt doch die Welt der Stoffe dem obersten Willen, der obersten Intelligenz fremd und unabhängig gegenüber. Das Wirken der Intelligenz wird dadurch zu einem blossen Arbeiten an dem für sich schon wirkungsfähig vorausgesetzten Stoffe; mit andern Worten dieses Wirken erscheint ungehörig vermenschlicht. Wir Menschen sind darauf angewiesen, einen uns gegenüberstehenden Stoff in neue Formen und Verbindungen zu bringen und so spottet der Monismus nicht ohne Berechtigung, dass sich der Dualismus dies höchste Wirken nach dieser Analogie gleichsam wie das des Uhrmachers denke, welcher erst die Räder zu feilen, das Werk zusammen zu setzen und ab und zu — um es im Gange zu erhalten — auch die Gewichte aufzuziehen oder die Feder zu spannen habe.

Diesen eigentlichen Denkfehler des Dualismus, dass seinem Principe die Welt der Stoffe gänzlich fremd gegenüber bleibt, macht der Monismus aber dadurch wett, dass er aus seinem Principe die Ordnung und Einheit gar nicht ableitet. Ich wüsste daher nicht, was er sich seinem Gegner gegenüber zu rühmen hat.

Dem Monismus sowohl wie Dualismus gegenüber halten wir fest, dass wir uns Mechanismus sowohl wie Teleologie in dem Grunde der Natur als geeint zu denken haben. Ja Natur ist uns diese Einheit beider Principien; einen andern Begriff von ihr vermögen wir wenigstens, so lange wir bei diesen Betrachtungen stehen bleiben, nicht aufzustellen. Eine Berechtigung hier schon diesen Grund als geistigen zu fassen, haben wir noch nicht. Wir haben

aber andererseits nicht erst nöthig, beide Principien zu einem Begriffe zusammenzusetzen, nachdem wir dazulegen gesucht haben, dass jene beiden Principien nur durch unser isolirendes Verstandsverfahren an der Natur unterschieden worden sind. Das, was man sonst unter Natur versteht: die Summe der mit Kräften begabten Elemente und ihrer allgemeinen Bewegungsgesetze tritt uns so nur in das richtige Verhältniss als eine Abstraction von diesem vollen Naturbegriffe zurück. Was wir darnach hier in unserer Weltanschauung unter Natur verstehen und was die abstrahirende Naturwissenschaft unter Natur versteht, deckt sich gar nicht und kann und soll sich gar nicht decken.

Daraus, dass man diese beiden Begriffe, diesen vollen und den in der Wissenschaft davon abstrahirten, durcheinander wirft, entstehen die verkehrtesten Urtheile und Schlussfolgerungen. Wenn man z. B. betont, dass wir Menschen, wie alle Wesen aus der Natur hervorgegangen sind, so antworten wir: Ganz richtig, nur ist für Natur hier nicht jene Abstraction der blossen Elemente und Bewegungsgesetze zu setzen. Dass diese uns, wie die ganze Welt, geschaffen haben, ist eine Annahme, gegen welche jede andere Schöpfungstheorie, selbst die der Schöpfung aus Nichts, unserem Verstande ein blosses Kinderspiel zumuthet. Nehme ich aber Natur in jenem vollen Sinne, wie es zu nehmen ist, wenn es sich um die wirkliche Entstehung, den Grund der Existenz, nicht um die blosse Ableitung des Entwickelungsherganges handelt, dann ist der Satz, dass wir aus der Natur hervorgegangen sind, wieder selbstverständlich. Unsere Existenz wird dadurch nur auf den Grund aller Dinge zurückgeführt, in dem wir natürlich auch begründet sind und gern begründet sein wollen.

Auf diese Weise kann ich mir auch nur die verkehrten Urtheile nicht nur der Monisten, sondern vieler Naturforscher über die Aufgabe der Naturphilosophie erklären. Sie legen immer ihren abstracten Naturbegriff unter, um den es sich gar nicht handelt. Freilich ist zuzugestehen, dass man auch auf der andern Seite sich von dieser Verwechselung nicht immer fern gehalten hat. Bei der Ausbildung beider Begriffe folgen wir in der That aber, wie wir darzulegen gesucht haben, grade entgegengesetzten Bedürfnissen unseres Erkennens.

In Folge dieser Verwechselung der gestellten Aufgabe glaubt Häckel z. B. es für einen Rückfall in scholastische Vorstellungen ansehen zu müssen, wenn Kant, welcher so kräftig das Recht der mechanischen Forschung selbst auf dem organischen Gebiete betonte, welcher den Gedanken der Descendenz, wie Häckel selbst sagt, mit musterhafter Klarheit ausgesprochen hat, doch fortfahren konnte: „aber gleichwohl müsse der Naturforscher zu diesem Zwecke der allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen.“ Er übersieht, dass die Aufgabe hier nicht ist, den Entwickelungshergang zu beschreiben, bei dem bloss

mechanisch zu verfahren ist, sondern eine Ansicht über die Bedingungen zu fassen, unter denen dieser ganze Entwickelungsgang selbst nur möglich ist; und dass wir dann — wenn wir richtig denken wollen — das, wovon wir bei jener abstracten Erklärung abgesehen haben, unbedingt wieder aufnehmen müssen.

Wird — wie es in dem Streite über den Darwinismus geschieht — daher die alte Frage wieder aufgeworfen, schreiten die Thiere, weil sie Kniee haben — oder haben sie Kniee um schreiten zu können, sehen sie, weil sie Augen haben oder haben sie Augen, um sehen zu können u. s. w. so erklären wir die ganze Frage für verkehrt. Man denkt sich — sonst hat die Frage überhaupt keinen Sinn — Seiten an der Natur verselbständigt, welche in der That nur durch unser abstrahirendes Denkverfahren unterschieden werden. Die ableitende Naturwissenschaft selbst hat mit diesen Erklärungen nichts zu schaffen, weder mit der einen, noch mit der andern.

Wozu sind wir also diesen einseitigen Betrachtungen gegenüber gelangt? Wir verlangen für unsere Weltanschauung ausnahmslosen Mechanismus, wie ausnahmslose Teleologie. Wir halten es nur für ein aus der dargelegten Verwechselung hervorgehendes Missverständniss, wenn man glaubt, beide schliessen einander aus, während in der That nie das eine ohne das andere sein kann. Was uns in der Natur gegenübertritt, ist nicht Formloses, sondern Geformtes, die Natur ein geordnetes Reich der Dinge. Wäre es nicht so, könnten wir die Natur überhaupt gar nicht auffassen, geschweige sie erklären. In diesem Gedanken aber, dass nichts die Folge eines isolirt gedachten Naturmechanismus, nichts die Folge einer blossen Vielheit zusammengetretener, beziehungsloser Elemente ist, hat die Teleologie ihre bleibende und unumstössliche Berechtigung. Die Vorstellung eines blossen mechanischen Geschehens, oder, wie Kant es ausdrückt, einer Autokratie der Materie, ist eben nichts als eine Abstraction; verselbständigt man dieselbe, so hat sie gar keine Bedeutung. In diesem Sinne aufgefasst — und so ist es aufzufassen, — hat Kant trotz Darwin und Häckel auch heute noch Recht, wenn er die Entstehung auch nur eines Grashalmes aus dem blossen Mechanismus der Natur für unmöglich erklärt.

Aber grade weil wir zu der Erklärung jeder Erscheinung beide Principien gebrauchen, Mechanismus wie Teleologie ausnahmslos gelten lassen, können wir uns nicht — und müssen dies ausdrücklich hervorheben, — mit der Kantischen Begründung für einverstanden erklären. Kant leitet die Berechtigung der Annahme des zweiten Erklärungsprincipes d. h. der Teleologie zu ausschliesslich aus der Betrachtung der organischen Natur ab. Dem gegenüber haben wir von vornherein die Berechtigung auch dieses Principes auf die gesammte Natur ausgedehnt. Wir können nur anerkennen, dass die Unmöglichkeit, sich bei dem blossen Mechanismus zu beruhigen, bei der Betrachtung der organischen Erscheinungen überzeugender hervor-

tritt. Bei einem organischen Wesen haben wir — ich möchte sagen — ein mehr vergleichsweise Ganzes vor uns; bei der Betrachtung eines Theiles der sogenannten anorganischen Natur können wir leichter davon abstrahiren, dass es eben nur ein Theil des Ganzen ist; und so sehen wir hier über den andern Factor der Erklärung leichter hinweg.

Der Unterschied in diesen Fassungsweisen ist erheblich genug. Will man nicht nur den Kantischen Gedanken, sondern auch seine Begründung noch festhalten, so gelangt man mit ihm zu zwei verschiedenen Gesetzen der Naturerklärung, zu allgemeinen und zu speciellen d. h. nur für die Organismen gültigen und sich in ihnen bethätigenden. Man sieht dann in den Organismen z. B. treibende Kräfte zum Vorschein kommen, die nach festen Zielpunkten eines bestimmten Wirkens und Thuns hinarbeiten; man versucht dann auch der Lebenskraft noch eine gute Bedeutung zuzuerkennen u. s. w. (s. Bona Meyer). Ich halte es nicht für einen glücklichen Gedanken, diesem Wege zu folgen. Die Naturwissenschaft wenigstens wird nach meiner Ueberzeugung gegen dieses Hineintragen specieller Gesetze in die allgemeinen entschiedenen Widerspruch erheben müssen.

Für Kant selbst ist diese Fassung seines Gedankens nur die Folge seiner erkenntniss-theoretischen Voraussetzungen. Er muss von dem einmal angenommenen Standpunkte aus zwischen allgemeinen und besonderen Gesetzen unterscheiden. Mir scheint dies dagegen grade ein Hinweis zu sein, nach welcher Richtung hin man auch auf dem erkenntnisstheoretischen Gebiete den Kantischen Grundgedanken umzubilden habe. Man muss eben, wenn man diesen Zwiespalt vermeiden will, den Begriff der Kategorie von vornherein erweitern, so dass die Einheit, welche in ihr gedacht wird, nicht blos die mathematische und mechanische ist.

Wenn daher Kant nach dem obigen Citate fortfährt: „man könne sich nicht anmaassen, die Erzeugung des Thier- und Pflanzenreiches von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben,“ so setzen wir hinzu, gewiss nicht, und ebensowenig die Entstehung irgend eines Dinges oder dieser ganzen Summe der Dinge von der ersten rotirenden Dampfmasse an bis herab zu allen folgenden Umbildungen. Immer und nicht blos in der Beurtheilung der organisirten Wesen haben wir eine ursprüngliche Anordnung schon zum Grunde zu legen; nur durch diese Anordnung gelangt der Mechanismus selbst dazu, andere Formen hervorzubringen oder vorhandene weiter zu entwickeln.

Mit dieser Fassung des Verhältnisses zwischen Mechanismus und Teleologie, in der wir nur die Consequenzen der Naturwissenschaft selbst gezogen haben, nicht, indem wir einfach auf ihrem Wege und in ihrer Methode, die Dinge zu betrachten, weiter gingen; sondern indem wir das wieder aufnahmen, was sie still-

schweigend voraussetzt; — in der Ueberzeugung, dass dies grade unsere Aufgabe ist, wenn wir auf eine Weltanschauung ausgehen; — ich sage, mit dieser Fassung des Verhältnisses zwischen Mechanismus und Teleologie will man sich häufig nicht begnügen. Man findet hierbei das nicht, was bei dem Streite zwischen Mechanismus und Teleologie sonst in den Vordergrund tritt. Wir haben bisher nur von der Ordnung der Dinge gesprochen und dieses Princip der Anordnung ein teleologisches genannt, allerdings indem wir diesem Worte einen Sinn gaben, der nicht der gewöhnlich damit verknüpfte ist. Wir sind jedoch der Ueberzeugung, dass der Sinn, den wir diesem Ausdrucke gegeben haben, grade der ist, der ihm auf diesem Untersuchungsgebiete allein gebührt. Dies schliesst nicht aus, dass wir — wenn wir zu anderen Problemen übergehen, — den Begriff dieser Function und damit unsere Anschauung von dem Urgrunde der Natur genauer zu bestimmen haben.

Wenn man demgegenüber hier auf dem Naturgebiete nicht nur von einer als Erklärungsprincip anzunehmenden Anordnung, sondern weitergehend von Zwecken, welche die Natur verfolgt, von Zielen, welche sie sich steckt, von Musterbildern, welchen sie nachahmt, von Formen, welche den Dingen vorangehen u. s. w. redet, so findet man grade in diesen Wendungen erst den vollen Begriff einer Teleologie. Selbst wenn man in diesen Anschauungen Recht hätte, sind wir doch der Ansicht, dass sie hier noch gar nicht angebracht sind, auf diesem Untersuchungsgebiete sich über ihre Berechtigung noch gar nicht ausweisen können. Dazu wären nach unserer Ueberzeugung ganz andere Ueberlegungen, ein noch viel weiteres Aufnehmen des sonst Vorausgesetzten, ein Hinausgehen über die ganze Naturanschauung nothwendig. Indem man aber diese Begriffe hier schon in den Vordergrund schiebt, ruft man nur die berechtigte Reaction auf der andern Seite hervor. Demgegenüber begnügen wir uns damit, nur so weit zu gehen, als man grade gehen muss. Ist es diesen Ansprüchen des Monismus oder Materialismus gegenüber nicht schon ein ungeheurer Gewinn, wenn man die Unmöglichkeit der Entstehung unserer selbst wie aller Dinge aus diesen von jenen hypostasirten todten Dingen und Kräften überzeugend eingesehen hat? Hätten jene mit ihrer Anschauungsweise Recht, so wäre es mit allen weitern Folgerungen schon vorbei, für die uns — falls wir die nöthige Grundlage haben — jetzt wenigstens die Bahn frei bleibt.

Was für eine Grundlage für diese weitere Ausdeutung der anzuerkennenden Ordnung will man aber hier angeben? Dies Streben weiter zu gehen, entspringt nach unserer Ueberzeugung nur aus dem Verlangen sich die Naturvorgänge zu veranschaulichen. Will ich mir von einem Vorgange, der seinem Wesen nach unbekannt ist, eine anschauliche Vorstellung bilden, so bleibt mir nur übrig, Analogien meines eigenen Wesens auf jenes Unbekannte zu über-

tragen; denn unmittelbar verstehen wir eben nur uns selbst. Auf diese Weise verbindet man mit dem Begriffe der Ordnung den Begriff einer Zweckbeziehung, wie sie uns nur als menschliche Thätigkeitsweise bekannt ist.

Glaubt man sich hierzu berechtigt, wie will man dann dem Mechanismus es verwehren mit seinem Begriffe, wie er es thut, gleichfalls einen solchen Nebensinn zu verknüpfen? Aus demselben Streben, sich den Naturvorgang zu veranschaulichen, bildet er den Begriff des Mechanismus zu dem Gedanken eines Waltens sogenannter blinder Kräfte um. Grade aber um diesen hier wie dort in die Begriffe nur hineingelegten Nebensinn dreht sich häufig der ganze Streit zwischen Mechanismus und Teleologie, ein Streit, der dann nothwendig unfruchtbar bleiben muss.

Wenn der Monismus daher mit Recht hervorhebt, dass ein solches Zwecksetzen nur eine von unserem menschlichen Wirken abstrahirte Vorstellung ist, haben wir dann in der That nicht Recht, ihm vorzuwerfen, dass er ganz denselben Fehler begeht? Ist ein blindes Schaffen nicht eine grade so anthropomorphe Vorstellung? Wir Menschen tappen zuweilen blind unter den Dingen herum, treffen dann, was wir suchen, treffen es nicht. Diese ungehörige Analogie überträgt er seinerseits auf die Natur der Dinge.

Bei dem auf dieser Basis geführten Streite sucht man nun die Entscheidung durch Betrachtungen zu geben, aus denen in der That gar nichts folgt und folgen kann. Kein Wunder, dass die Sache nicht vom Flecke will und der Streit endlos erscheint. So führt der Monismus mit Vorliebe an, dass einzelne Züge der Natur unzweifelhaft ein solches blindes Wirken anzudeuten scheinen. Wir werden antworten: gewiss, aber sie scheinen dies eben nur, weil wir diesen verkehrten menschlichen Maasstab anlegen. Wir würden häufig allerdings anders als die Natur verfahren, oder wir würden blind verfahren, wenn wir wie sie handeln wollten. Wenn wir Menschen, um einen Baum zu pflanzen, unzählige Samen ausstreuen wollten, wäre das verkehrt; wir können uns nach Belieben für das Gedeihen desselben die günstigsten Bedingungen aussuchen. Wenn die Natur häufig Samen zahllos producirt und ausstreut, so entspricht die Fülle des Samens der Fülle der möglichen Fälle und so müssen sich auch die günstigen darunter finden; auf das Vorkommen auch dieser Fälle, würde man mit teleologischer Wendung sagen, ist eben gerechnet. Und zeigen nicht wieder andere Züge der Natur uns ein Wirken, das wir mit ganz demselben Rechte oder Unrechte — wenn wir einmal menschliche Analogien anwenden wollen — uns als bewusstes, ja als berechnetes deuten müssten? Mit derartigen Betrachtungen lässt sich die Frage also gar nicht entscheiden, sie lehren und beweisen gar nichts; und wenn die Monisten mit Recht es ablehnen, auf die Natur jene Analogie anzuwenden, welche in ihr gleichsam ein potenzirtes, menschliches Wirken zu erkennen

vermeint, so steht es mit demselben Rechte doch uns zu, auch ihre Analogie abzulehnen, nach der sie in der Natur ein — ich möchte sagen, — depotenzirtes, seiner Sinne theilweise beraubtes, d. h, blindes Schaffen zu erblicken wähnen.

Aber werden die Monisten vielleicht erklären, so ist es ja gar nicht gemeint. Wenn wir von den blinden Naturkräften reden, so soll diese Redeweise nur polemischen Sinn haben; wir wollen damit nur die Anwendung jener ungehörigen Kategorien der Dualisten auf die Natur ablehnen. Gut, werden die Gegner sagen, wenn wir von dem in der Natur waltenden Verstande reden, so ist dies auch nicht so genau wörtlich zu nehmen, wir wollen damit nur polemisch jenen Wahnsinn ablehnen, welcher vermeint, dass dieses grosse Gemälde der Welt, welches mit Licht und Schatten in wunderbarer und ergreifender Fülle und Mannigfaltigkeit sich uns darbietet, entstanden sei dadurch, dass Farben ohne Sinn und Verstand zusammengerührt wurden. Wenn beide Gegner dies als ihren eigentlichen Sinn angeben, können wir uns zufrieden erklären, nur sollen sie diese ihre Erklärung bei dem Weltbilde, welches sie von ihrem Standpunkte entwerfen, nicht immer wieder vergessen.

Wäre es dann aber nicht gerathener, den Gedanken, welchen man im Stillen hegt, auch klar auszusprechen und bestimmt zu erklären, von dieser Wirkungsweise der Natur, von der wir reden, wissen wir bestimmt nur das Eine, dass sie weder eine blinde, noch eine in menschlicher Weise bewusste ist; oder mit andern Worten, dies wunderbare Wirken der Natur, diese Einheit von Mechanismus und Teleologie hat nichts Analoges mit irgend einer Wirkungsweise, welche wir kennen; sie zeigt uns vielmehr eine durchaus unerforschliche Eigenschaft, die einfach anerkannt sein will? Wenn man dies bestimmt ausspricht, so weiss man freilich nicht zu viel, aber man befreit sich damit doch — nicht blos von dem naiven Anthropomorphismus der Dualisten, man befreit sich damit auch zugleich von dem wahnwitzigen Aberglauben der Materialisten oder Monisten, und das ist doch immer schon Etwas.

Es hat an anderen Versuchen, dies Problem zu lösen, zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, zu schauen alle Wirkungskraft und Samen, nicht gefehlt und es hiesse die ganze Geschichte der Philosophie *in nuce* vortragen, wenn wir alle möglichen Lösungsversuche durchgehen wollten. Wir erkennen auch voll an, dass ein gewichtiges Vernunftinteresse uns antreibt, die Einheit, welche der Natur zu Grunde liegt und welche wir erst in rein formaler Beziehung als Einheit von Mechanismus und Teleologie gefasst haben, in materialer Weise zu ergreifen. Uns Allen und nicht blos dem Dichter wohnt der Trieb ein, nicht nur in trockenem Sinnen an der Natur auf und ab zu wandeln, sondern mit ihr zu sprechen, wie ein Geist spricht zu dem anderen Geist. „Wo fass ich Dich, unendliche Natur? Euch

Brüste wo? Ihr Quellen alles Lebens, an denen Himmel und Erde hängt, dahin die welke Brust sich drängt?“ Diese Stimme regt sich in jeder Menschenbrust, denn in jeder wohnt ein Stückchen Faust, wenn auch manchmal nur ein ganz kleines.

Wir sahen daher auch, dass selbst der Monismus diese Stimme zuweilen in sich vernahm. Wenn er sonst die Quellen alles Daseins in den Stoffen und ihren Kräften gefunden zu haben glaubt, so waren ihm selbst doch diese Quellen, diese Brüste des Daseins gar zu dürr und ging er von ihnen fort zu einem heimlichen, inneren, schwellenden Leben der Natur; dann strebte auch er von der Welt mit Gläsern, Büchsen rings umstellt, mit Instrumenten vollgepfropft, von Thiergeripp und Todtenbein hin zu der lebendigen Natur, da Gott den Menschen schuf hinein.

Will dieses Streben aber, diese innere Einheit der Natur zu erfassen, sich einen verständlichen Ausdruck geben, so knüpft es gleichfalls wieder an menschliche Analogien an. Man wählt dazu Zustände in uns, die weder in dem hellen Lichte des Verstandes liegen, noch unserem Bewusstsein völlig entrückt sind. In der poetischen Begeisterung schaffen wir weder bewusst verstandesmässig, noch völlig blind und unbewusst. Damit setzt man die Natur jetzt in Analogie und erklärt, die Natur wirkt zwar nicht bewusst, aber doch wie bewusst; dann tritt das Bewusst-Unbewusste hervor, betont man das Instinktartige, spricht man von Zielstrebigkeit in ihr und erklärt mit Bär: „die Natur wirkt genial, instinktartig wie ein Künstler!“

Auch diese Betrachtungsweise hebt wieder Züge der Natur hervor, welche wir uns auf diese Weise verdeutlichen können, aber auch nur verdeutlichen können. Die ganze Natur liegt eben wie ein grosses Gemälde vor uns, das sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten lässt. Der Eine findet seine Aufgabe in der Klarlegung des technischen Verfahrens, der Wahl und Wirkungsweise der Mittel, ein Anderer hebt die Harmonie in den Farben, das in Worten und Gedanken nicht zu Fassende, Grossartige der Anlage d. h. das Geniale hervor, ein dritter wieder betont, dass bei jedem Gemälde die Idee, welche der Künstler zur Darstellung bringen wollte, der Sinn, der sich in ihm ausspricht, die Hauptsache ist und bleibt; und dieser scheint uns von Allen am meisten Recht zu haben.

6. Worin liegt das Ungenügende der angeführten Lösungsversuche in der That begründet? Nach unserer Auffassung darin, dass man in dem Bestreben zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen, zu früh abschliesst. Haben wir denn selbst mit der so bereicherten Naturauffassung d. h. bei der Vereinigung von Mechanismus und Teleologie, nicht noch eine Voraussetzung gemacht, welche weiter zu untersuchen ist? Wir haben die Natur bisher als ein für sich Bestehendes genommen, wir haben davon

abgesehen, dass diese Natur nur unsere Natur, dass dieser Complex der Dinge nur vorhanden ist für den auffassenden und erkennenden Geist selbst. In dem, was uns gar nicht als ein für sich Existirendes gegeben ist, suchen wir nun Einheit, Abgeschlossenheit, Selbstgenügen und vergessen darüber die Einheit, nach deren Erfassung in der äusseren Natur wir streben, gerade dort anzuerkennen, wo sie uns als Thatsache gegenübertritt und erst einen Rückschluss auf jenes in der äusseren Natur uns Unbekannte gestattet. Wir wollten die Elemente alles Wirklichen in einer Anschauung vereinigen und haben uns noch nicht vergewissert, ob das, was wir zusammenfassen wollen, auch die Summe des Wirklichen ist.

Je weiter aber gerade die Naturwissenschaft sich ausgebildet hat, nur um so deutlicher ist geworden, dass sie immer nur einen Theil des Wirklichen umfassen kann und dass ausserhalb ihres Gesichtskreises eine Reihe von Thatsachen bleibt, die ihr völlig undurchdringlich sind. Wenn der Monismus in der Erkenntniss der äusseren Welt den ganz vergeblichen Versuch machte, die Teleologie aus unserer Weltbetrachtung zu verbannen, so ist der Versuch, die geistigen Erscheinungen auszuschliessen oder als blosse Nebenwirkung aufzufassen, um nichts hoffnungsreicher und ganz ebenso wenig in der Naturwissenschaft selbst begründet. Im Gegentheil, wie weit wir in der Naturwissenschaft auch die Bewegungen der Atome zu verfolgen gelernt haben, aus Bewegung entspringt immer nur Bewegung, aus einem physischen Bewegungszustande ein anderer. Zwischen dem letzten Zustande der Dinge, zu dem wir durch Betrachtung der Aussenwelt, indem wir die Umbildung der Bewegungen verfolgen, gelangen können d. h. zwischen den Schwingungen der Gehirnmoleküle und zwischen der Umwandlung derselben in Empfindungen gähnt eine Kluft, welche durch keine weitere Naturbetrachtung zu überbrücken ist. Wenn der Monismus daher auch zuversichtlich dekretirt: „die Seele ist eine Bewegungserscheinung“; so ist nur schlimm, dass sie dies nun und nimmermehr sein kann. Schon bei der primitivsten Thätigkeitsweise der Seele, der Empfindung, offenbart sich dies völlig deutlich. Die Welt der Farben und Töne, des Lichtes und der Wärme ist nicht eine einfache Fortsetzung der uns aus der äusseren Betrachtung her bekannten Bewegungserscheinungen der Atome, sondern steht in uns als eine totale Neuschöpfung.

Wir sagen, durch die Ausbildung der Naturwissenschaft selbst, ist dies erst völlig deutlich geworden. So lange man nämlich noch glaubte, den Dingen käme selbst Farbe, Wärme u. s. w. zu, konnte man vermeinen, rückwärts unsere Farben-, Wärmeempfindung u. s. w. aus den Dingen ableiten zu können; seitdem man diese Qualitäten in Bewegungserscheinungen aufzulösen gelernt hat, ist dies unmöglich geworden. Ein derartiger Versuch steht jetzt nicht blos in Widerspruch mit unserer philosophischen Erkenntniss, er wider-

spricht der mechanischen Forschung selbst. Gerade in dem consequentesten Ausdrucke, welchen sich die mechanische Forschung gegeben hat, in dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft, liegt schon der Verzicht auf die Hereinziehung eines Innerlichen der Empfindung. Der ganze Complex aller äusseren Erscheinungen ist jetzt einheitlich zusammengefasst, der Kreis völlig geschlossen; er würde aber unterbrochen sein, wenn sich die Bewegung — wie Hobbes schon wollte und Häckel noch meint — in Empfindung umwandeln könnte. Wenn daher Häckel erklärt: „Geist und Seele sind nur höhere Potenzen derselben Function, die wir mit dem allgemeinsten Ausdrucke als Kraft bezeichnen," — so widerspricht dies durchaus sowohl der Philosophie, wie der Naturwissenschaft.

Wir haben also dieses Gebiet der geistigen Erscheinungen als ausserhalb des Bereiches der Naturwissenschaft fallend einfach anzuerkennen. Diese Welt der Empfindungen ist aber weiter nicht blos aus der Welt der Bewegungen nicht ableitbar, sondern dieser innerlichen Welt gerade kommt in vollerem Sinne als jener äusseren das Prädikat der Wirklichkeit zu. Es ist eine totale Umkehrung des wahren Verhältnisses, wenn der Monismus diese innerliche Welt als Zugabe zu der äusseren betrachten will; während diese innere Welt gerade die Welt ist, in der wir leben und während jene äussere Welt der laut- und lichtlosen Schwingungen, die man uns als die eigentliche Welt ausgiebt, nichts ist, als eine Voraussetzung, mit Hülfe deren wir uns diese unsere wirkliche Welt der Empfindungen theoretisch erklären wollen. Wenn der Monismus daher gegen die eingewurzelte Neigung declamirt, sich nicht bei dem Wirklichen zu beruhigen, sondern seine Zuflucht zu einer Welt blosser Vorstellungen zu nehmen, so trifft das gerade sein Thun; gerade er will uns diese blosse Vorstellungswelt der Atome und ihrer Schwingungen als die wahre Wirklichkeit anpreisen.

Auf dieses von der äusseren Welt also total verschiedene Gebiet der geistigen Erscheinungen hat man aber, um es in seiner Eigenthümlichkeit zu verstehen, auch ganz verschiedene Erklärungsprincipien anzuwenden. Wie sehr uns das Vordringen der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise auch daran gewöhnt hat, zu glauben, dass ihre Grundvorstellungen überall anwendbar sind, dieser Glaube ist nichts als ein weitverbreiteter Aberglaube. Bei der Erforschung der Wirkungsweise der Seelenthätigkeiten betreten wir ein Gebiet, bei dem uns alle gewohnten Analogien der Erfahrung völlig verlassen. Dies tritt um so deutlicher hervor, je eingehender man sich mit diesem Gebiete beschäftigt, je mehr man nicht blos gelegentlich und abschweifend seine Gedanken darauf richtet. So zuversichtlich auch die Versuche auftreten, die Thätigkeitsweisen der Seele in ähnlicher Weisse wie die complicirten Naturvorgänge durch Combination von Wirkungen, Zusammensetzung von Eindrücken u. s. w. zu erklären, so ungenügend müssen diese Ver-

suche doch im Grunde bleiben, wenigstens wird man auf diese Weise nie das erreichen, was man gewinnen will, die Einheit des Bewusstsein's nämlich. Wenn wir bei der Naturbetrachtung mit Recht von der Vielheit der Elemente auszugehen haben, so hier umgekehrt von einer ursprünglichen Einheit. Die Erklärungsprincipien sind also auf beiden Gebieten nicht nur verschieden, sondern es scheint durchaus in der Natur der Sache, in der Art, wie wir uns dieser Wissensgebiete bemächtigen, zu liegen, wenn wir bei beiden gerade die entgegengesetzten Principien zu Grunde zu legen, genöthigt sind.

Von dieser unserer Auffassung möchten wir jedoch ein Missverständniss abwehren. Wenn wir zuerst behauptet haben, die Thätigkeitsweisen der Seele lassen sich aus den äusseren Bewegungen nicht ableiten, so leugnen wir damit den Zusammenhang, in dem dieses Gebiet mit jenem der äusseren Vorgänge steht, nicht; erkennen ihn im Gegentheil, so weit er durch die Erfahrung nachgewiesen ist, selbstverständlich an. Wir wollen nur betonen, dass man diesen Zusammenhang nicht als ein Hervorgehen zu fassen, sondern anzuerkennen habe, dass der Grund der Empfindungen in der Seele selbst liege, wie sehr auch immer die äusseren Bewegungen veranlassende Bedingungen dieser geübten Rückwirkungen sein mögen. Und zweitens. Wenn wir behaupten, dass sich die weiteren Thätigkeitsweisen der Seele nicht durch blosses Summiren der Eindrücke, Zusammensetzung der Einzelwirkungen erklären lassen, so leugnen wir damit nicht, dass auch bei den geistigen Thätigkeiten der Mechanismus eine Rolle spiele, sondern betonen nur, dass durch diese mechanischen Processe nie die Hauptsache selbst, die Einheit unseres Denkens zu gewinnen ist, sondern dass dieselbe dabei immer vorausgesetzt bleibt. Dass der blosse Vorstellungslauf mechanischen Gesetzen unterliegt, ist ganz unzweifelhaft; wir haben aber eben zwischen diesem blossen Vorstellungslaufe und dem Denken zu unterscheiden und sehen den Irrthum gerade darin, dass man beides mit einander verwechselt. Der Mechanismus der Associationen und Reproductionen giebt unserem Denken nur gleichsam schon verbundenen Stoff, Denkmaterial; aber gerade durch unser selbstthätiges Denken lösen wir Eindrücke, welche blos mechanisch associirt sind, von einander ab und verknüpfen das Material nach neuen, dem Denken eigenthümlichen und nur aus seiner Einheit zu begreifenden Beziehungen. Das instinctive, gewohnheitsmässige Erwarten z. B das man einzig auf diese mechanische Weise erklären kann, und das bewusste Schliessen, welches man auf dieselbe Weise erklären zu können vermeint, sind eben ihrer Natur nach total verschiedene Thätigkeitsweisen der Seele. Dem letzteren liegt als seine Voraussetzung schon das Bewusstsein eines die Dinge verknüpfenden Gesetzes zu Grunde. Die Erscheinungen werden bei ihm nicht durch eine blosse Regel, sondern

durch ein Gesetz mit einander verbunden. Die erkannten Beziehungen der Dinge bekommen auf diese Weise eine ganz andere Dignität.

Dieselben Einwände, welche wir auf diesem Gebiete der theoretischen Thätigkeitsweisen des Geistes gegen die Bestrebungen des Monismus, der darin nur dem Empirismus folgt, erheben, haben wir auch auf dem Gebiete der practischen Thätigkeitsweisen geltend zu machen. Häckel beansprucht auch auf diesem Gebiete die fundamentalsten Probleme entschieden und selbst die Frage nach der Bestimmung des Menschen, diese Frage aller Fragen, wie er selbst sagt, endgültig gelöst zu haben. Wir dagegen behaupten, dass der Monismus resp. Empirismus nicht einmal die Bedeutung dieser Frage zu erfassen fähig ist. Der blosse Begriff eines Endzieles, den wir hier aufstellen, führt uns gänzlich über die Natur hinaus, die es ganz und gar nicht mit einem Endziel zu thun hat. Er gehört ausschliesslich dem Geistesleben an, ist aber auch dessen eigentlicher Lebensnerv. Wir versetzen uns mit ihm in eine Ordnung der Dinge, die eben nicht die natürliche ist. Die empirischen Ziele werden aufgelöst und aus sich heraus stellt sich der Wille ein neues Gesetz. Trieb und Wille ist so verschieden, wie Vorstellungsassociation und Denken.

Durch all das von dem Monismus Vorgebrachte wird — um mit Kant zu reden — auf dem theoretischen Gebiete höchstens die Wahrnehmung, nicht aber die Erfahrung, auf dem practischen das empirische Handeln nicht aber die Sittlichkeit erklärt. Beides steht zu einander wie Regel und Gesetz. Wer je den Unterschied zwischen einem empirischen und mathematischen Beweise eingesehen hat, dem wird einleuchten, dass eine noch so weit ausgedehnte empirische Verification nie die Gewalt eines mathematischen Beweises ersetzen kann, sondern dass hier völlig verschiedene Geistesoperationen vorliegen. Jenen Versuchen aber, das Gesetz der Sittlichkeit aus dem empirischen Verhalten, das Gesetz des Denkens aus den Associationen der Vorstellungen abzuleiten, liegt eine ganz analoge Verwechselung zu Grunde.

Wenn daher Darwin z. B. in seiner Abstammung des Menschen es unternimmt, die Geisteskräfte des Menschen durch natürliche Züchtung zu erklären, oder wenn er das Denken der Thiere und des Menschen als wesentlich gleich voraussetzt oder die Moralität aus den socialen Instincten abzuleiten sucht; — oder wenn Häckel erklärt: „alle Erkenntniss stammt aus der sinnlichen Wahrnehmung, die sogenannte apriorische Erkenntniss ist *a posteriori* erworben, in ihrem letzten Grunde durch Erfahrung bedingt; sie erklärt sich durch Vererbung. Ursprünglich sind die Erkenntnisse *a posteriori* erfasst, und dann durch Vererbung apriorisch geworden;" so vergessen sie nur, dass dieses sogenannte Erwerben der Sittlichkeit wie der Erkenntnisse *a posteriori* gar nicht ohne den apriorischen Factor, den man daraus erklären will, möglich ist. Wenn

aber Häckel selbst es unternimmt, eine einheitliche Weltanschauung zu entwerfen, seine Erkenntnisse einheitlich zu verknüpfen, beweist er durch sein eigenes Unternehmen die Irrigkeit seiner theoretischen Voraussetzungen; er selbst nimmt für sich stark den Apriorismus in Anspruch, den er der Menschheit im Allgemeinen abspricht. Und auch auf dem practischen Gebiete wird er sich schwerlich die Initiative seines sittlichen Urtheilens wollen rauben lassen.

Der Boden aber, auf dem derartige Anschauungen erwachsen sind und ihre eigentliche Heimathsstätte haben, ist jedem, der die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Denkens einigermassen verfolgt hat, wohl bekannt. Darwin folgt in seinen Anschauungen nur dem Zuge der ganzen englischen Philosophie und es ist in geschichts-philosophischer Hinsicht interessant zu erkennen, wie wirklich Baco, Locke, Hume die englischen Nationalphilosophen sind, und dass bei Darwin dieselben Gedanken nur in anderen Wendungen wieder hervortreten. An die Stelle der Hume'schen Gewohnheit tritt nur, indem der Nachdruck auf die Begründung des Vorganges gelegt wird, die Anpassung; die Gewohnheit beschränkt sich nicht auf das Individuum, sondern geht durch die Generationen hindurch und heisst dann Vererbung.

Wenn man gegen die Einseitigkeit derartiger Vorstellungen — zumal in der Heimath von Kant — sich noch wenden muss, so entspringt dies nur daraus, dass gegen das Studium der Entwickelungsgeschichte der Organismen das Studium einer anderen Entwickelungsgeschichte, nämlich das des menschlichen Denkens zu sehr in den Hintergrund getreten ist, und es zeigt sich weiter, dass, wie viele Aufschlüsse auch jene Entwickelungsgeschichte uns geben mag, ihre Interpretation doch auf dieser beruht. Und wenn wir auf dem Gebiete jener Entwickelungsgeschichte in der Vererbung und Anpassung zwar wichtige Functionen, aber nicht die bestimmenden erkannten, wenn wir sie nur als Regulatoren der Entwickelung, nicht als die treibenden Kräfte selbst gelten lassen konnten, so gilt hier erst recht ganz Dasselbe. Wenn das englische Denken auch auf diesem Gebiete die Bedeutung dieser Regulatoren zuerst klar erkannt hat, so hat das deutsche dagegen die treibende Kraft selbst an's Licht zu ziehen gesucht, ohne welche jene blossen Regulatoren völlig wirkungslos bleiben müssen.

Wir suchen so dem Geiste seine Selbständigkeit und Eigenartigkeit zu wahren. Es scheint uns nur ein durchaus verkehrtes Streben nach Einheit zu sein, wenn wir ihm zu Liebe die Verschiedenheit ableugnen wollen. Ein so gewichtiges Interesse unserer Vernunft uns auch antreibt, die Einheit der Principien zu erstreben, so geht unser nächstes Interesse doch dahin, erst jedes Gebiet unseres Erkennens in seiner Eigenthümlichkeit aufzufassen.

Wenn wir von diesem Standpunkte aus auf die vorliegenden Tendenzen blicken, stellt sich uns das Unternehmen des Monismus

in einem ganz anderen Lichte dar. Er betont — so räumten wir ein — völlig mit Recht, dass die Naturwissenschaft sich ihre selbständige Stellung, die Gültigkeit ihrer eigenen Kategorien erst mühsam erringen musste. Wenn die Naturwissenschaft es daher mit Recht ablehnt, auf ihr Gebiet Analogien anzuwenden, welche ihre wahre Heimath in dem bewussten Seelenleben des Menschen haben, wenn sie in diesen Versuchen nur einen Rückfall in mythologische Vorstellungsweisen sieht, was ist dann dagegen dieser Versuch umgekehrt die Herrschaft der Naturkategorien auch auf das geistige Gebiet auszudehnen? Wir können in ihm nur den umgekehrten Fehler erblicken. Wie jenes in Wahrheit eine blosse Scheinerklärung der Naturvorgänge war, so ist dies uns ganz ebenso eine Scheinerklärung der Seelenvorgänge; wenn dort sich zwar mancherlei Analogien des Seelenlebens verfolgen liessen, die Natur der Sache aber völlig unerklärt blieb; so lassen sich umgekehrt in die Thätigkeitsweisen der Seele hinein Naturanalogien verfolgen, aber das Wesen des Geistes bleibt damit ebenso völlig unerklärt; oder mit anderen Worten, wie es dort keine wahre Erklärung war, wenn man die Naturvorgänge bildlich als seelische fasste, so ist es in gleicher Weise eine blos bildliche Vorstellung, wenn wir auf das geistige Gebiet Naturkategorien anwenden. Wenn man auf diese Weise z. B. das ganze Geschichtsleben des Menschen, wie Häckel es thut, zu einem grossen physikalisch-chemischen Prozess macht, so hat man daran gerade so viel oder so wenig, wie man umgekehrt hatte, als man noch Erdbeben und Gewitter ableitete aus dem Zorne der strafenden Gottheit. Wenn jene Anschauungsweise aber wenigstens naiv war, was ist dann diese? Diesen Bestrebungen gegenüber halten wir die eigene Bedeutung und Eigenthümlichkeit des Geisteslebens fest. Wir wollen beide Gebiete in ihrem wahren Wesen aufgefasst haben, wir wollen unser Denken uns nicht in blosses mechanisches Vorstellen, unsere Sittlichkeit uns nicht in blosse Nützlichkeit, unser bewusstes, geistiges Ringen und Streben nicht zu einem blossen Spiele blinder Kräfte in uns degradiren lassen.

Sind wir aber damit nicht bei einem extremen Dualismus angelangt? Demgegenüber bemerken wir: Wenn es sich zunächst nur darum handelt, die Wahrheit und Bedeutung unseres Denkens wie unserer Sittlichkeit zu wahren, dieselben nicht zu einem blossen Scheine herabsetzen zu lassen, so wäre uns der Dualismus immer noch lieber als jener Monismus, der in seinem Einheitsfanatismus gerade das Beste, der dem Moloch der Natur den Menschen selbst opfern möchte.

Die Sache liegt aber anders. Nachdem wir nun die Eigenartigkeit des Geistes gewahrt haben, wird es jetzt erst unsere Aufgabe sein, dem anderen Bedürfnisse unseres Erkennens, welches uns antreibt, das Verschiedene zu einen, Genüge zu thun. Denn

auch wir wollen nicht bei dem Dualismus als dem letzten Resultate stehen bleiben, auch wir wollen weder die Welt noch uns selbst aus zwei ganz getrennten Stücken zusammensetzen.

Wenn wir nun auf Einheit ausgehen, legen wir uns die Frage vor, wovon wir auszugehen haben, von der äusseren Natur, oder von dem, was wir selbst in uns erleben. Und hierbei dünkt es uns die oberste aller Verkehrtheiten zu sein, wenn man das, was man selbst unmittelbar erlebt, bezweifeln oder es sich als das Erzeugniss der äusseren Natur schenken lassen will, die man erst durch das vermittelnde Wissen des Geistes selbst kennt, den man zu leugnen unternimmt. Die Wahrheit* unseres persönlichen Geisteslebens ist und bleibt uns die erste aller Wahrheiten, von der allein wir im Denken unseren Ausgang zu nehmen haben.

Von diesem Standpunkte aus richten wir unseren Blick auf die Natur zurück und fragen nun erst, was dieser ganze Mechanismus, den wir unserer äusseren Betrachtung zu Grunde legen, denn selbst ist? Nun nehmen wir diese ganze Summe der Dinge, welche dort draussen im Raume vor uns ausgebreitet liegt, nicht mehr, wie das naïve Denken, für ein unmittelbar und vor aller Anschauung Existirendes, nun nehmen wir in unserem Bestreben, zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen, die stillschweigende Voraussetzung, welche wir bei aller äusseren Anschauung machen und welche wir bei der blossen Naturbetrachtung nur bei Seite lassen, in ihrer vollen Bedeutung wieder auf, die Voraussetzung nämlich, dass all das, was wir sehen, fühlen eben wirklich ein Gesehenes, Gefühltes ist; und erkennen, dass es eine blosse Thorheit ist, bei allem, was wir sehen, beobachten, denken zu vergessen, dass wir selbst es eben sind, die sehen, beobachten und denken.

Und wenn wir in dem Früheren dahin gelangt waren, zu erklären, dass grade dieses Aufnehmen des bei der isolirten Betrachtung Vorausgesetzten die oberste Aufgabe ist, wenn wir auf eine einheitliche Weltanschauug ausgehen und wenn wir deshalb uns genöthigt sahen die Teleologie, die wir aus der blos ableitenden Naturwissenschaft ausgeschlossen hatten, grade deswegen in die Welterklärung wieder aufzunehmen; — so zeigt sich hier ganz ebenso, dass wir jetzt die grösste aller Voraussetzungen, nämlich die, dass die Natur nur Natur ist für den erkennenden Geist, aufzunehmen haben. Dies ist die ganz nothwendige und erste Aufgabe der Philosophie und sie wird diesen Weg verfolgen, auch wenn man in einseitiger Befangenheit diese ihre Stellung nicht zu würdigen im Stande ist. Von dieser Position aus wird sie mit vollem Fuge in Betracht ziehen, was das der gesammten äusseren Betrachtung zu Grunde Gelegte, was Raum, Zeit, Causalgesetz selbst sind. Und wenn die Naturwissenschaft ihrerseits siegreich den Causalbegriff durch die gesammte Erscheinungswelt durchzuführen im Stande ist, so wird die Philosophie die Erklärung geben, sie ist dies im Stande,

weil dieses Causalgesetz, das oberste Princip der Naturwissenschaft, eben das Princip unseres eigenen Denkens ist. Sie tritt damit nicht in den Gegensatz zur Naturwissenschaft, sondern im Gegentheil, sie nimmt, wie es in der Natur der Sache gegründet ist, alles, was diese nur geben kann, auf als Fleisch von ihrem Fleisch, Bein von ihrem Bein.

Wenn die Philosophie auf diese Weise der Naturwissenschaft ihr Recht gewahrt hat, nur auf Causalerklärung auszugehen, und eben dieses Recht aus der Natur unseres Erkennens selbst begründet hat, und wenn sie daher der Naturwissenschaft darin nur beistimmen kann, dass sie alles Eingreifen anderer Potenzen in ihr Gebiet ablehnt, wenn sie mit anderen Worten anerkannt hat, dass hier die Aufgabe ist, Zustand aus Zustand zu erklären, so wird sie jedoch grade daraus folgern, dass eben damit nur eine relative Erklärung gegeben ist und wird sie allen Versuchen daraus eine absolute Erklärung zu machen, entschieden entgegentreten müssen.

Wir halten daher fest, dass durch die Auseinandersetzung des gesammten Entwickelungsherganges, selbst wenn wir ihn durch allen Zeiten hindurch verfolgen könnten, der Grund der Dinge völlig unerklärt bleibt. Wenn wir aber durch die Betrachtung der äusseren Erscheinungen allein nur so weit gelangten, in diesem Grunde uns geeint zu denken, was für unser Verstandesverfahren auseinanderfällt, nämlich Mechanismus und Teleologie, wenn wir dagegen uns von diesem Urgrunde der Dinge dort noch keine Vorstellung selbst machen d. h. die Weise, wie die Vielheit der Dinge geeint ist, nicht einsehen konnten, wenn wir aber andererseits erkannt haben, dass in unserem Geiste aller Vielheit gegenüber die zusammenfassende Einheit, aller blossen Umwandlung gegenüber die Macht selbständiger Entwickelung hervortritt, so werden wir grade daraus, dass die einzige Einheit, welche wir kennen, der Geist ist, uns zu schliessen berechtigt glauben, dass der einheitliche Grund aller Dinge auch ein geistiger ist. Grade weil unser Geist aus der Natur hervorgeht, muss der Geist auch ihr Grund sein. Wir schliessen daher die Vernunft nicht aus der Weltanschauung aus, halten andererseits jedoch fest, dass diese Vernunft für die Erkenntniss der äusseren Welt sich uns nur in der Form einer uranfänglichen Ordnung zu erkennen giebt, einer Ordnung, deren Consequenz die Wissenschaft nur auszubeuten gelernt hat.

Wenn wir aber weiter in uns selbst nicht nur Gesetze des Erkennens, sondern auch Gesetze des Handelns wirksam fühlen, so werden wir daraus wieder schliessen, dass der Urgrund aller Dinge nicht nur der Grund der Gesetze der Natur und ihrer Ordnungen sondern auch die Norm unseres sittlichen Handelns enthalten müsse, so werden wir mit andern Worten von dem blossen Grunde der Natur zu dem Begriffe einer Gottheit fortzugehen uns getrieben fühlen und grade deswegen, weil wir nur

auf diese Weise das Zerstreute zu einen d. h. zu einer wahrhaft einheitlichen Weltanschauung, einer Weltanschauung, welche nicht nur die Principien unseres Erkennens, sondern auch die unseres Handelns enthält, zu gelangen im Stande sind.

Wir haben die naturwissenschaftliche, wie philosophische Bedeutung des Häckel'schen Monismus zu würdigen, Wahres und Falsches zu scheiden, seinen Voraussetzungen und Tendenzen gegenüber zu zeigen gesucht, in welcher Weise wir in der That die naturwissenschaftlichen Ergebnisse bei dem Aufbau einer einheitlichen Weltanschauung zu verwerthen haben. Gegenüber dem Bestreben auf der blossen Bahn der Naturwissenschaft weiter zu gehen, ihre Resultate zu einer Gesammtanschauung zu verknüpfen, suchten wir darzulegen, dass der eigenen Methode der Naturwissenschaft nach dieses Ziel gar nicht erreichbar ist, dass es sich im Gegentheil bei dem Bestreben zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen, nicht um Zusammenfassung der Resultate, sondern grade um die Aufnahme der Elemente handelt, welche die Naturwissenschaft ihrer Methode nach mit Recht ausschliesst. Darnach ergiebt sich uns auch eine ganz andere Vorstellung von den geistigen Kämpfen unserer Zeit und von dem Einflusse, welchen die Ausbreitung der Naturwissenschaften auf die Ausbildung unseres Denkens haben muss. Der Kampf zwischen Monismus und Dualismus erscheint uns jetzt in einer ganz anderen Beleuchtung und wir vermögen in diesem Monismus nicht mehr den berufenen Vertreter des Lichtes gegen die Finsterniss, der Wissenschaft gegen den Aberglauben zu erblicken.

Wenn wir aber bei unserem Bestreben alle Einzelerkenntnisse zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verknüpfen, zuhöchst zu dem Begriffe eines geistigen Grundes aller Dinge gelangt sind, so möchten wir allen Missverständnissen gegenüber doch noch einmal betonen, dass wir damit nicht unser Naturwissen, sondern unsern Naturbegriff erweitern. Es handelt sich bei diesem Begriffe nicht darum, die natürlichen oder geistigen Entwickelungen von Zustand zu Zustand zu verfolgen, sondern darum, zn begreifen, was allen Entwickelungen als das Bedingende zu Grunde liegt. Unterscheidet man diese beiden Gedanken nicht und erkennt man in einseitiger Befangenheit nicht an, dass hier dem menschlichen Denken ganz verschiedene Aufgaben gesteckt sind, Aufgaben, die beide gleich nothwendig sind, so wird man eben das gesammte geistige Leben, das gesammte Denken der Menschheit nicht zu verstehen im Stande sein; dann wird man die Aufgabe des Erkennens überhaupt verwechseln mit jener besondern und beschränkten Aufgabe der Naturwissenschaft.

Hierin liegt der Grund, weswegen die Stellung, welche der Monismus zu den religiösen Ideen einnimmt, eine vollständig ver-

kehrte ist. Sie entspringt eben aus der Verkennung des menschlichen Geistes, aus dem Bestreben, unsere gesammte geistige Thätigkeit aufzulösen in passives Erkennen. Man übersieht, dass es auf diesem Gebiete wie auf dem des Sittlichen grade nicht angeht, das Princip unseres Glaubens oder unseres Handelns aus der äusseren Betrachtung abzuleiten. Das, was zu thun unsere Pflicht ist, folgt nicht und soll nicht folgen aus der Betrachtung dessen, was factisch geschieht. Wer freilich aus dem Geiste nur einen passiven Spiegel der Aussenwelt macht, wird dieser Erscheinung rathlos gegenüberstehen, deren Macht er doch in seinem eigenen Denken fühlt.

So legt man auch an die Aussagen des religiösen Gemüthes den Maassstab der naturwissenschaftlichen Erkenntniss und übersieht, dass die Widersprüche und Verkehrtheiten, welche zu Tage treten, schon in dem verkehrten Maasstabe liegen.

Wir geben nun sehr gern zu und betonen selbst, dass unsere religiösen Anschauungen in einer nothwendigen Umwandlung begriffen sind, glaubt man aber von dem monistischen Standpunkte aus, diese Umwandlung fördern zu können? Will man an den religiösen Vorstellungen Kritik üben, so kritisire man sie nach dem Maasstabe, der in ihnen selbst liegt; dann zeige man, dass sie grade die Idee, welche sie angeblich verfechten, nicht zum Ausdruck bringen, ja oft genug in ihr Gegentheil verkehren. Doch ehe man so kritisirt, begreife man zunächst, dass es sich auf diesem ganzen Gebiete nicht um Naturerkenntniss handelt, sondern dass grade die Religion aus der Reaction unseres lebendigen Geistes gegen die Aussenwelt oder — wie man es treffend ausdrücken kann — aus der Selbstbehauptung des Geistes gegen alle Aeusserlichkeit hervorgegangen ist und daraus immer wieder — selbst in dem Grunde jedes einzelnen Gemüthes — neu hervorgehen muss. Dann wird man auch einsehen, dass, mit welchem Rechte immer die Verstandeskritik das Vorstellungsmaterial aufzehrt, in dem sich die Idee Ausdruck zu geben gesucht hat, mit dieser Auflösung der Vorstellung die Idee selbst noch nicht beseitigt ist und gar nicht zu beseitigen geht.

Wenn daher Häckel an die Stelle der alten Schöpfungslehre eine neue Schöpfungslehre, an Stelle der alten Anthropogenie eine neue Anthropogenie zu setzen unternimmt, und jene durch diese beseitigt glaubt, so vermögen wir darin nur eine Täuschung zu erblicken. Dass unsere, wie aller Wesen Entstehung natürlich vermittelt ist, kann Niemand mehr leugnen. Wenn man aber aus der Thatsache dieser natürlichen Vermittelung den Schluss zieht, dass wir nur die Producte des Stoffes und seiner Umwandlungen sind, so setzt man an Stelle der, wie man sagt, antiquirten Schöpfungslehre nichts als modernen Aberglauben. In der That aber verkennt man bei dieser alten Schöpfungslehre grade das, worauf es ihr ankommt und hält sich — allerdings in Uebereinstimmung mit ihren angeblich berufenen Vertheidigern — grade an das, was dabei völlig gleichgültig

ist. Das, worauf es ihr ankommt, ist, den Gedanken uns einzuschärfen, dass wir wie alle Dinge in dem Unendlichen gegründet sind, das, worauf es nur dem, welcher sie mit Naturerkenntniss verwechselt, ankommen kann, ist die Darlegung des Entwickelungsherganges. Wenn aber Häckel an die Stelle des mosaischen Schöpfungsberichtes jetzt andere Anschauungen zu setzen im Stande ist, so ist das wahrlich kein Wunder und der Nachweis, dass jene Alten noch nicht wussten, was Darwin und Häckel zu Tage gefördert haben, dieser Nachweis ist — wir können es nicht ableugnen — durchaus gelungen, mehr aber auch nicht. Doch nicht hierin, sondern in jenem Gedanken, dass wir nicht das Product eines für sich als wirkungsfähig vorausgesezten Mechanismus sind, nicht die Folge einer Vielheit beziehungsloser, zusammengetretener Elemente, in dem Gedanken, dass der Grund aller Dinge ein geistiger, dass wir unserem Wesen nach Geist von seinem Geiste sind, — in diesem Gedanken sehen wir trotz aller modernen Schöpfungsgeschichte und aller modernen Anthropogenie die bleibende Bedeutung der alten.

An der Diskussion, welche sich an den Vortrag knüpfte, betheiligten sich fast alle Anwesenden. Der Redactions-Commission ging jedoch nur von zwei Mitgliedern der Gesellschaft Herrn Prof. Dr. Lasson und Herrn Dr. Frederichs Manuscript zu.

Herr Lasson erwiederte Folgendes:

Der Vortragende hat seine Aufgabe, über Häckel's Anthropogenie zu berichten, im weitesten Sinne gefasst. Er hat nicht blos die Naturphilosophie Häckel's nach ihren wesentlichen Grundzügen geschildert und kritisch beleuchtet, er hat daran weiter die Fragen nach dem Rechte des materialistischen Monismus, der mechanistischen Welterklärung überhaupt geknüpft. Ueber den ersten Theil seiner Erörterungen habe ich wenig zu sagen. Ich fühle mich nicht berufen, Häckel gegen die geistreiche und gründliche Kritik des Vortragenden in Schutz zu nehmen. Wir alle haben dem grossen Forscher Häckel für vielfache und werthvolle Aufklärung dankbar zu sein; die Blössen, die der Naturphilosoph Häckel sich fortwährend giebt, würden deshalb vielleicht mit schonungsvoller Pietät zuzudecken sein; wenn nicht erstens der zuversichtliche Ton, in welchem Häckel seine so oft völlig haltlosen und zusammenhanglosen dogmatischen Anwandlungen ausspricht und die begründetsten Einwendungen abfertigt, und zweitens die augenscheinliche verführerische Wirkung, die seine Scheinbeweise und sein allzuschnell fertiges Urtheil auf die weiteren Kreise des Publikums ausüben, eine ernsthafte Abwehr geradezu zur Pflicht machten und zu einer gewissen Ironie herausforderten. Dass die Offenbarungen, die in den Embryonen stecken, oder die Lösung des Welträthsels in der „Mono-

graphie der Kalkschwämme" einigermaassen befremdlich wirken, dass in diesem angeblich auf Thatsachen begründeten Monismus sehr viel von dilettantischem Wesen zur Erscheinung kommt, eine Schwäche der Begriffsbildung, wie sie den Autodidakten, die aus dem Stegreif philosophiren, eigen zu sein pflegt, möchte ich nicht in Abrede stellen. Völlig einverstanden bin ich mit dem Vortragenden, wenn er der Denscendenztheorie zustimmt als einer Anforderung an unser Erkennen, als einer Hypothese, welche für den Gang künftiger Untersuchungen die Richtung vorschreibe; wenn er ferner dem Kampf ums Dasein zwar eine wichtige Rolle im Haushalte der Natur zugesteht, aber verneint, dass derselbe zur Erklärung aller biogenetischen Erscheinungen ausreiche, insbesondere jede morphologische Abänderung aus dem Bereiche des solcher Erklärung Zugänglichen ausscheidet; wenn er endlich der Veränderlichkeit und Vererbung den Charakter blos mechanischer Processe abspricht, in dem Princip der Correlation des Wachsthums ein Zugeständniss der Unzulänglichkeit der rein mechanistischen Erklärungsweise sieht und zur Ergänzung der unmerklichen Abänderungen die plötzlich und sprunghaft wirkende Keimmetamorphose und heterogene Zeugung herbeiruft. Sehr richtig bezeichnet der Vortragende den Mangel der darwinistischen Theorie dahin, nicht dass sie mechanistisch ist, — denn das soll jede Naturerklärung sein, die ihre Aufgabe recht erfasst, — sondern dass sie Potenzen in Anwendung bringt, die nicht mechanischen Charakter tragen, und gleichwohl behauptet, das Organische schon mechanisch abgeleitet zu haben, wovon sie in der That unendlich entfernt ist. — Indessen für mich interessant ist besonders der zweite Theil des Vortrags gewesen. Hier erörtert der Vortragende die gleiche Frage, die ich vor längerer Zeit in dieser Gesellschaft in einem Vortrage behandelt habe, der im 1. Heft unserer Verhandlungen abgedruckt ist, und er erörtert sie im Ganzen vermittelst desselben Materials von Begriffen und Argumentationen, das auch ich dereinst für die Erledigung des Gegenstandes verwandt habe. Es kann mir nur zu höchster Befriedigung gereichen, dass mein verehrter Freund und College, so wenig er geneigt sein mag meine metaphysischen Voraussetzungen zu theilen, in der Behandlung des vorliegenden Problems sich gleichwohl durch die Consequenz des Gedankens gezwungen gesehen hat, ungefähr denselben Weg einzuschlagen wie ich. Ich hatte, um das Ungenügende einer rein mechanistischen Weltanschauung zu erweisen, den Hebel an drei Punkten eingesetzt und zu erweisen gesucht: 1. dass bei der Zurückführung aller Erscheinungen auf mechanische Bewegung der Mechanismus selber als unabgeleiteter Rest, als blosse unbegriffene Thatsache übrig bleibe; 2. dass alle äusseren Erscheinungen nichts blos äusserliches, sondern durch den Geist hindurchgegangen, die Thatsachen der geistigen Welt aber einer mechanistischen Erklärung schlechthin unzugänglich seien; 3. dass allem Mechanismus

die Bestimmtheit als Allgemeines, als Form und Gesetz voraus und zu Grunde liege, so dass ohne diese Bestimmtheit es nie zu einem Mechanismus kommen könne. Eben diese drei Betrachtungen bilden auch in der Argumentation des Vortragenden den wesentlichen Kern. Genau wie ich selber es gethan habe erklärt der Vortragende, der Mechanismus müsse als ebenso ausnahmslos geltend gesetzt werden wie die Teleologie, Kant habe mit Unrecht den Begriff des inneren Zwecks ausschliesslich auf die Thatsache der organischen Welt gestützt, die Form sei ebensowohl wie Kraft und Stoff aller mechanischen Bewegung vorausgegeben; widersinnig sei es die Form aus dem Formlosen abzuleiten; die Welt sei niemals ein Chaos gewesen, eben deshalb weil sie es jetzt nicht sei, der Urnebel schon sei der formenschwangere Weltembryo; die Teleologie sei wohl aus der Naturwissenschaft, nicht aus der Weltanschauung auszuschliessen; mechanistische Betrachtung der Welt sei etwas ganz anderes als Betrachtung der Welt als Mechanismus, jene sei gerechtfertigt, nicht diese; die Welt sei nur soweit erklärt, als sie in Mechanik der Atome aufgelöst sei, aber die Zurückführung der Erscheinungen auf den Mechanismus sei eine Methode, freilich eine durchaus berechigte, ja nothwendige Methode der Wissenschaft und werde nur durch Confusion zu einem Dogma erhoben; die Anhänger des Weltmechanismus verwechselten ihre Vorstellungen von den Thatsachen mit den Thatsachen selber; sie übersehen die Spontaneïtät des Geistes in der Erzeugung unseres erfahrungsmässigen Weltbildes; gerade die Welt der Qualitäten, die von der Naturwissenschaft aufgelöst werde, sei die Welt, in der wir leben, die Atome aber und ihre Schwingungen eine blosse Vorstellungswelt; die Einheit des Bewusstseins und im Praktischen die Thatsache, dass wir uns Ziele setzen, liege über alle Natur und alle Naturwissenschaft hinaus. Dem allen kann ich nur aus voller Seele zustimmen und in vielen Einzelausführungen werthvolle Ergänzungen zu dem anerkennen, was ich vor Ihnen entwickelt habe. Wenn der Vortragende als die allem Mechanismus vorausliegende Bestimmtheit der Form nur die „Stellung der Atome“ bezeichnet, so will der Vortragende damit wohl kaum die Sache erschöpfen, sondern die räumliche Ordnung nur als das Nächstliegende heranziehen. Nur in einem Punkte habe ich gegen die Ausführungen des Vortragenden ein Bedenken zu erheben: seine Darlegungen erscheinen mir nicht principiell genug aus dem wesentlichen Grunde der Sache abgeleitet, und eben daher mag es kommen, dass er allzu dualistisch Mechanismus und Teleologie einander gegenüberstellt, um sie dann auch nur äusserlich mit einander zu verbinden, während doch der streng zu Ende gedachte Begriff des Mechanismus sich als den Begriff der Teleologie schon in sich enthaltend erweist. So meine ich auch, dass für Vererbung, Veränderlichkeit, Anpassung die fortschreitende Wissenschaft mehr und mehr die mechanische Vermittlung erkennen wird,

dass aber, je entschiedener der streng mechanische Charakter auch jener höchst verwickelten Erscheinungen heraustreten wird, um so strenger sich auch die Nothwendigkeit jedem gesunden Denken auferlegen wird, als den inneren Grund, der alle jene äusseren Bewegungen erzeugt, eine objective Weltvernunft zu setzen, deren Inhalt als ein Reich der Zwecke sich manifestirt.

Dr. Fredericks: Der gründlichen und ausführlichen Kritik, welche der Herr Vortragende an seinen Bericht über Häckel's Anthropogenie, zugleich über den Darwinismus überhaupt, insbesondere über die Darwin-Häckel'sche Naturphilosophie, angeknüpft hat, kann ich nur meinen vollen Beifall zollen, da ich in den wesentlichen Punkten mit ihm übereinstimme. Die Tendenz der Naturwissenschaft von dem ihr eigenthümlichen Princip der mechanischen Causalität aus die Welt zu erklären und eine Art naturphilosophisches System aufzustellen, entspringt ja zum Theil aus der speculativen Anlage in der menschlichen Vernunft, das Viele zur einheitlichen Weltanschauung zusammen fassen, hängt aber in unserer Zeit mit dem grossen Widerspruch zusammen zwischen der freien Wissenschaft und den kirchl.-dogmatischen Lehren, welche mit dem Anspruch absoluter Geltung auftreten und auch der Wissenschaft ihre Schranken anweisen wollen. Dem gegenüber wird der Gegensatz betont und einseitig hervorgehoben, und nichts dient dazu so sehr, als eine Weltanschauung, die alle Zwecke leugnet und alles nach dem Mechanismus der wirkenden Ursachen erklärt. Wäre dies nicht das treibende Element in dem materialistischen Monismus, so würde sich kaum erklären lassen, wie man bei einer Auffassung der Dinge sich begnügen kann, die Alles in phykalisch-chemische Processe auflöst. Dazu kommt die Freude und das Bewusstsein von dem Werth der grossen Entdeckung, welche der Darwinismus in der Erklärung der Arten und Gattungen gemacht hat, und es ergeht den unbedingten Anhängern und Bewunderern, ebenso wie den jungen Leuten im Platonischen Philebus, die ausser sich sind vor Freude über die neuen Gesichtspunkte, welche ihnen durch die sokratische Dialektik plötzlich aufgegangen sind. Die Fluth des Darwinismus als einer Doctrin zur Auflösung aller Räthsel, welche die grossen Denker seit Jahrtausenden beschäftigt haben, ist, so viel ich sehen kann, schon in allmählichem Verschwinden und der Strom tritt in sein richtiges Bett, in das Gebiet der Naturwissenschaft, worin ja allerdings der Darwinismus höchst bedeutende Resultate zu Tage gefördert hat, die auch der Wissenschaft aller Wissenschaften, der Philosophie zu Gute kommen werden. Als eins der bedeutendsten Resultate erachte ich die Lehre von dem Parallelismus der individuellen und der Stammesentwickelung, der Ontogenie und Phylogenie, mag auch immerhin

hier von der Naturwissenschaft noch manche Lücke auszufüllen und manche Frage zu beantworten sein. Auch braucht man, wie Häckel, keinen unmittelbaren causalen Zusammenhang zwischen beiden anzunehmen, sondern man muss vielmehr nur schliessen, wie der Herr Vortragende thut, dass in beiden Reichen gleiche Gesetze der Entwickelung geltend sind. Für mich ist dieses System der Epigenesis deshalb von so grosser Bedeutung, weil dieselben Reihen wie in der natürlichen Entwickelung, auch in der geistigen Entwickelung zum Vorschein kommen. Denn sowie die geistige Entwickelung der Individuen vom Kinde bis zur Reife des Mannes ist, ebenso hat sich die Menschheit ganz analog vom Kindesalter bis zur vollen geistigen Selbstständigkeit in einem Theil der Menschheit wenigstens entwickelt. Dies wirft ein Licht auf die Urzeit der Entwickelung der Völker, der Menschheit, und es müssen endlich dieVersuche schwinden, immer wieder auch in die wissenschaftliche Betrachtung jene Fabel von einem geistig vollkommenen Urzustand der Menschheit hineinzuziehen. Auch ergiebt sich von dieser Lehre aus erst der richtige Boden für eine Psychologie der Gattung oder der Völker und der Menschheit. Auch für die Wiederlegung gewisser philosophischer Ansichten ist der Darwinismus sehr geeignet, besonders gegen die Lehre der Hegel'schen Schule von der Ewigkeit der Gattungen, und zwar dies letztere auf der Erde, als dem Mittelpunkt des Universums, auf welcher der absolute Geist in einem ewigen Process, im Menschen zum Selbstbewusstsein gekommen ist. Ueberhaupt ist die Hegel'sche Naturphilosophie durch die Resultate der modernen Naturwissenschaft, insbesondere des Darwinismus als eine ganz haltlose Doctrin erwiesen. Ich bin auch nicht der Ansicht, dass man mit Hegel'scher Dialektik, wie der geehrte Herr Vorredner, mit dem ich sonst in vielen Punkten, was seine Ansichten über das teleologische Princip betrifft, übereinstimme, die mechanistische Theorie bekämpfen kann. Er meint, dass sich die Teleologie als ein Princip dialektisch aus dem Mechanismus der wirkenden Ursache ergebe. Wäre dies in uns wirklich ein Denkprocess, der sich mit Nothwendigkeit ergäbe, dann sehe ich nicht ein, wie das nicht in allen Denkenden der Fall sein sollte, was es doch nicht ist. Denn Herr Lasson mag uns immerhin auffordern, wir sollten die Sache nur scharf bis zu Ende denken, es hilft nichts: mit Nothwendigkeit im Denken ergiebt sich niemals aus dem Mechanismus die Teleologie, wenn man vorher nicht schon entschlossen gewesen ist, sie darin zu finden. Denn das teleologische Princip gehört nicht ausschliesslich dem reinen Denken an. Denn wenn man auch zugeben kann, dass von unserm Verstande ebenso unwillkürlich das Warum? wie das Wozu? aufgeworfen wird, so kann ich doch nur den Satz: „Alles muss eine Ursache haben“ als einen mit Nothwendigkeit in unserm Denken sich ergebenden betrachten, und mithin als eine nothwendige Function des Denkens,

nicht aber in gleichem Maasse den Satz: Alles muss einen Zweck haben. Der Satz der wirkenden mechanischen Ursachen gehört der rein empirischen Wissenschaft an. Das Princip der Teleologie ist ein Princip der metaphysischen Speculation, wenn es sich darum handelt, das Viele zu einer einheitlichen Totalanschauung zusammen zufassen, zu einem Weltbild. Die mechanische Causalität giebt nur ein Aggregat von äussserlich zusammenhängenden Thatsachen. Der Begriff des absoluten Endzwecks fasst diese erst zur einheitlichen Anschauung zusammen, und insofern man sagen kann, die ethische Betrachtung der Dinge ist die höchste, ist der Zweckbegriff ein ethischer: das Princip der mechanischen Causalität ein naturwissenschaftliches. Dass der Naturphilosoph Häckel vom Darwinismus aus mittelst dieses Princips alle Räthsel der Welt uns lösen will, ist bis jetzt nur ein Versprechen geblieben, und wir müssen warten, bis das ganze sittlich-religiöse, staatliche, aesthetische und wissenschaftliche Leben als ein physikalisch-chemischer Process uns nachgewiesen ist. Freilich ist das schon in Voraus zu sagen, dass, wenn auch wirklich von dem materialistischen Monismus nachgewiesen würde, dass dieser religiösen Erscheinung, oder dieser künstlerischen Production u. s. w., diese oder jene mechanisch sich vollziehende Molecularbewegung zu Grunde liege, dasselbe Problem des Zusammenhanges zwischen Materie und Geist uns sofort wieder entgegentreten würde, weil jene Welt der Molecularbewegung nicht die unsrige ist, sondern die Welt unserer Empfindungen und unserer geistigen Processe, nicht die Welt der äusseren Erscheinungen für uns die nächste ist, und es entstände dann immer wieder die Frage, wie werden aus den materiellen Bewegungen Vorstellungen und Gedanken.

Der Vortragende erwiderte schliesslich auf die beiden vorangehenden Aeusserungen in Kürze Folgendes:

Beide der geehrten Herren sind mit mir in der Kritik des Häckel'schen Standpunktes einverstanden. Eine Abweichung ist nur in einem Punkte zu Tage getreten. Prof. Lasson ist der Ansicht, dass ich Mechanismus und Teleologie nur in eine äusserliche Verbindung gebracht habe; der Begriff des Mechanismus enthalte zu Ende gedacht schon den Begriff der Teleologie. Ich kann mich in Bezug hierauf nur dem anschliessen, was Herr Dr. Frederichs schon bemerkt hat. Dem Satze, dass die Zurückführung der Erscheinungen auf den Mechanismus eine blosse Methode unseres Denkens sei, stimmte Prof. Lasson ausdrücklich zu. Die Schärfe dieser Methode beruht aber gerade auf dem Ausschliessen aller anderen Gesichtspunkte. Die Erkenntniss, welche wir dadurch erlangen, ist eine abstracte und daher durch andere Gesichtspunkte zu ergänzen. Nicht der Begriff des Mechanismus enthält den der Teleologie,

sondern in einem Begriffe von dem Grunde der Natur habe ich beide Gesichtspunkte zu einen. In diesem Concreten sind beide Abstractionen enthalten, nicht aber enthält die eine Abstraction zu Ende gedacht die andere. Auf dieser Anschauung beruhen grade meine Ausführungen und die Stellung, welche ich in Folge dessen der Naturwissenschaft in Bezug auf die Bestrebungen zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen, zugewiesen habe. Ich von meinem Standpunkte aus konnte und wollte daher Mechanismus und Teleologie grade nicht so einen, wie es Herr Prof. Lasson von seinem Standpunkte aus allerdings ganz consequent verlangt.

Druck von Bockwitz & Webel in Leipzig.

VERHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.

SECHSTES HEFT.

Inhalt: Prof. Dr. **Gustav Engel**, Ueber empirisches, praktisches und philosophisches Wissen.
Prof. Dr. **Adolf Lasson**, Ueber Friedrich Harms „Die Philosophie seit Kant“.

LEIPZIG.
ERICH KOSCHNY.
(L. HEIMANN'S VERLAG.)
1877.

Ueber empirisches, praktisches und philosophisches Wissen.

Ein Vortrag,

gehalten in der philosophischen Gesellschaft zu Berlin am 30. December

von

Prof. **Gustav Engel.**

Meine Herren! Der Titel, den ich meinem Vortrage gegeben habe, wird bei Ihnen vielleicht andere Vermuthungen über den Inhalt desselben hervorrufen, als Sie erfüllt finden werden. Namentlich könnte es sein, dass die Bedeutung, die ich dem Ausdrucke „praktisches Wissen" beilege, ungewöhnlich erscheint und Anfechtungen erfährt. Ich will nicht darüber streiten, ob sich für den Inhalt, der sich später ergeben wird, nicht hätte ein besserer Ausdruck finden lassen. Jedenfalls glaube ich, dass Ihnen die Auffassung selber, die ich vertrete, unzweideutig erscheinen wird, und im Vertrauen darauf gehe ich sofort *in medias res.*

Ich verstehe unter empirischem Wissen das Wissen von dem, dessen Dasein uns durch die Erfahrung gegeben ist und zwar insoweit es uns durch die Erfahrung gegeben ist, also das Wissen von dem, was wirklich ist. In dasjenige, was wir Erfahrungswissenschaft nennen, mischt sich aber in den meisten Fällen vielerlei hinein, was in strengen Sinne nicht Erfahrung ist, sondern einer andern Art des Wissens angehört. Wenn z. B. der Historiker, nachdem er das Geschehene actenmässig, also rein empirisch dargestellt hat, einen Charakter der sittlichen Beurtheilung unterwirft oder wenn er andere Möglichkeiten des Handelns, die ebenfalls hätten eintreten können, supponirt und die Folgen, die daraus hervorgehen mussten, entwickelt oder wenn er zu zeigen versucht, dass das, was geschehen ist, nothwendig geschehen musste, so geht er über den blossen Empirismus hinaus; denn die sittliche Beurtheilung, sowie ferner die Aufstellung anderer, nicht eingetretener Möglichkeiten und die Erkenntniss des Nothwendigen als des einzig Möglichen und eben darum den Begriff der Möglichkeit zu seiner Voraussetzung

Habenden ist nicht empirisch. Oder wenn der Physiker uns zeigt, dass die von unsern musikalischen Instrumenten hervorgebrachten Töne nicht einfache Töne sind, wie sie doch scheinen, sondern ein nach musikalischen Gesetzen geordneter Vielklang, innerhalb dessen der uns als einziger zum Bewusstsein kommende Ton nur der tiefste ist, so ist er Empiriker; wenn er aber dann weiter aus der gleichmässigen Pendelschwingung eines einfachen Tones den Schluss zieht, dass eine aus einfachen Tönen sich combinirende Musik uns wegen der gleichmässigen Einerleiheit der zu Grunde liegenden Schwingungen und wegen des dadurch verursachten Mangels an verschiedenen Klangfarben nicht befriedigen würde, dass somit unsere musikalischen Instrumente, so wie sie der künstlerische Instinct erfunden hat, nothwendig oder doch wenigstens zweckmässig erfunden sind, so geht er über den eigentlichen Empirismus hinaus und betritt das Gebiet des Aesthetikers oder des Philosophen. Es ist fast Niemand so reiner Empiriker, dass er nicht gelegentlich und unbewusster Weise auf die dem Menschen so natürliche Frage nach dem Zweckmässigen oder dem Nothwendigen einginge; es muss aber, damit man nicht Solehes für empirisch halte, was einer andern Sphäre des Wissens angehört, an den Leistungen der sogenannten Empiriker streng unterschieden werden, was daran empirisch ist und was nicht.

Eine zweite Bestimmung, die ich hervorheben muss, ist folgende. Dem reinen Empirismus ist alles Urtheilen über die Welt und also auch alles Aendern und Bessermachen fremd; die durch den praktischen Geist des Menschen einmal veränderte Welt kann nun aber wieder Gegenstand des Empirismus werden. Der Historiker z. B. erzählt das Geschehene, wie es geschehen ist; der Dichter betrachtet das Geschehene nach den darin herrschenden Ideen und gestaltet es aus diesen Ideen von Neuem, an dem Thatsächlichen nach seinem idealen Gesichtspunkt so viel ändernd, als ihm nothwendig scheint; die so entstandene Dichtung kann nun wieder Gegenstand des Empirismus werden. Wenn man erwägt, wie viel das Menschengeschlecht und gar die niedern Thiergattungen durch jahrtausendjährige praktische Thätigkeit an dem Dasein der Natur verändert haben, so ist schwer zu ermitteln, wo der reine Empirismus aufhört und der durch die praktische Thätigkeit des bewussten Lebens vermittelte anfängt; Objekt des Empirismus wird ein Dasein aber immer erst dadurch, dass es wirklich geworden ist, sei nun diese Wirklichkeit ohne Thätigkeit des Bewusstseins oder mit Hülfe desselben entstanden,

Drittens haben wir uns darüber zu entscheiden, ob die Empfindung, welche uns die Dinge hervorbringen, zur Erfahrung oder nicht zur Erfahrung gehört. Wenn man Jemandem, der sich verbrannt hat, sagen wollte, nur der chemische Vorgang, der sich dabei ereignet, sei das Erfahrungsmässige daran, sein Schmerzgefühl

gehöre aber nicht mit dazu, so würde er doch protestiren und behaupten, dass eben dieses Schmerzgefühl das für seine Erfahrung Gewisseste sei; wenn wir aber auf der andern Seite gewahren, dass über viele andere Dinge, z. B. über Frauenschönheit die entgegengesetztesten Meinungen herrschen, während doch Alle über das Thatsächliche, ob Jemand blond oder braun ist, ob er eine kleine oder grosse Nase hat, einverstanden sind, so werden wir geneigt sein, die Empfindung, welche uns die Dinge hervorrufen, von dem eigentlichen Erfahrungsmässigen abzutrennen. Aber auch in diesem Fall gehört das, was Jemand bei einer Sache empfindet, zu der ihm eigenthümlichen Erfahrung und er hat das Recht, sich für sich darauf als auf eine Erfahrung zu berufen, wenn er sich nur bescheidet, dass es nicht eine allgemein gültige Erfahrung sei. Mit der Empfindung und Erfahrung ist es also so bestellt, dass sie zum Theil als allgemein gültig betrachtet werden kann, z. B. bei Verletzungen des Körpers, zum Theil nur eine partielle oder persönliche Bedeutung hat. Immer wird aber, auch in dem Fall, dass die Wirkung auf die Empfindung überall eine gleichmässige sein sollte, ein begrifflicher Unterschied gemacht werden können zwischen den objectiven Bestimmungen eines Gegenstandes und der Wirkung desselben auf die Empfindung. Die objectiven Bestimmungen erfahren Alle in gleichmässiger Weise, insofern die Abweichungen, welche in der Sinneswahrnehmung vorkommen, in der Beurtheilung der Farben z. B. und Aehnlichem, in die Kategorie der individuellen Krankheitserscheinungen gehören. Die Skepsis aber, welche sich nach dem Vorgange Kant's bei Schopenhauer, Herbart und Andern an die Erfahrungs-Erkenntniss überhaupt knüpft, insofern diese als im Widerspruch mit dem logischen Gesetz stehend befunden wird, kann uns hier noch nicht beirren, indem die Skepsis selber die Erfahrungs-Erkenntniss zur Voraussetzung hat. Es bleibt uns also als Erfahrungswissen das Wissen um die Dinge, wie sie abgesehen von der Wirkung auf die Empfindung erfahrungsmässig beschaffen sind; und insofern in der Empfindung ein Erfahrungsmässiges nicht abzuleugnen ist, wäre dieses Erfahrungswissen als ein zum Theil physiologisches, zum Theil psychologisches von der Erfahrung im strengen Sinne abzugrenzen.

Gesetzt nun, unser Erfahrungswissen wäre das denkbar reichste, so würden wir durch Erfahrung doch immer nur wissen, was ist, nicht warum es ist. Wie dieses Was, wovon wir erfahren haben, dass es ist, dazu kommt zu sein und wie das Sein, das Existiren überhaupt dazu kommt, dieses gegebene Was anzunehmen, sich gerade in ihm zu offenbaren, das würden wir durch Erfahrung nimmer ergründen können. Es ist ein Zeichen von der tiefen speculativen Geistesanlage Schelling's, dass er in seiner spätern Periode des Philosophirens den ganzen Schwerpunkt seines Denkens auf eben diesen Zusammenhang zwischen dem Sein selber und dem Was des

Seins legte; aber er sah nicht, dass die ganze Hegel'sche Philosophie keine andere Tendenz hat, als diesen Zusammenhang zu begreifen, da sie, mit dem reinen Sein beginnend, aus der dialektischen Natur desselben das Was in seinem ganzen Umfange zu entwickeln sucht. Es soll nicht gesagt sein, das dem Empirismus die Erkenntniss des causalen Zusammenhanges gänzlich versagt sei; aber so weit ein Aeusseres aus einem andern Aeusseren hervorgeht, z. B. der Wechsel der Jahreszeiten aus der elliptischen Bahn der Erde oder die Gliederung unseres Sonnensystems aus der Ablösung der äussersten Schichten von einer rotirenden Gaskugel oder die Entstehung eines Stoffes aus dem bestimmten Zusammentreten bestimmter chemischer Elemente — das kann der Empirismus erkennen; wie aber alle diese existirenden Dinge überhaupt dazu kommen zu sein, das bleibt ihm ewig verborgen, weil das Sein, das reine Sein kein Objekt der Erfahrung, sondern ein Gedanke ist, weil mithin nur im Denken dieser Zusammenhang erschlossen werden kann.

Dass bei solchen Forschern, die vom Standpunkt der Erfahrung aus die Probleme der Philosophie zu lösen suchen, kaum eine Ahnung von der Existenz der eben gestellten Frage zu herrschen scheint, dürfte daraus genügend hervorgehen, dass Einer der bedeutendsten von ihnen das Welträthsel gelöst und allen Ansprüchen des Wissenstriebes genügt zu haben glaubt, wenn er den Kohlenstoff als das letzte Princip aller Dinge hinstellt. Ob das nun aber Kohlenstoff oder sonst ein Stoff ist, ist gleichgültig; damit sind wir in Princip nicht weiter, als mit dem Wasser des Thales oder mit der Luft des Anaximenes — wir stehen vor demselben Räthsel, weil wir nicht auf den Urgrund des Denkens zurückgegangen sind. Aber auch bei denen, die der Philosophie näher stehen, ist in der heutigen Zeit, wie es mir wenigstens vorkommt, fast nirgends jene radikale Auffassung des philosophischen Problems anzutreffen; auch sie sind, wenn sie nicht etwa den erkenntniss-theoretischen Fragen vorzugsweise zugewandt sind, meist zufrieden, wenn sie das, was ist, das Wesen oder den Urgrund aller Dinge auf irgend eine reale Weise erkennen könnten; aber dass dieser Urgrund nur in dem Sein selber liegen kann, dies bringt sich fast Niemand zum Bewusstsein.

Und doch liegt es dem menschlichen Geiste so nahe. Denn der praktische Mensch fragt immer und immer nach dem Recht der Dinge. Er lässt sich die empirisch gegebene Welt nicht als etwas unumstösslich Gültiges gefallen, sondern er stellt sich über sie und behandelt sie als einen blossen Stoff zur Verwirklichung seines Willens. Hier, im thätigen Leben, beginnt der Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Was sich zu regen und es heisst: dies, was da ist, soll nicht sein; ein Anderes soll sein. Das Recht und die Tragweite dieses Standpunktes soll sofort näher untersucht werden.

Zunächst noch dieses. Wie das Sein zu dem Was und das Was zu dem Sein kommt, kann endgültig nur festgestellt werden, wenn der Zusammenhang als ein untrennbarer, als ein nothwendiger sich ergiebt. Nothwendig ist nur das einzig Mögliche. Der Begriff des Nothwendigen führt also auf den des Möglichen zurück. Das sich an das empirische Wissen zunächst anschliessende Wissen ist das des Möglichen. Ob ausser der empirisch gegebenen Welt noch eine andere möglich war, darauf muss jeder blosse Empiriker die Antwort schuldig bleiben. Der wirkliche, lebendige Mensch giebt sie aber. Denn von seinem ersten Eintritt in die Welt verändert er dieselbe, wenn auch nur in den Aeusserlichkeiten ihres Daseins. Damit beginnt ein weit ausgedehntes Gebiet des Bewusstseins, das ich zusammenfassend die Sphäre des praktischen Wissens nenne, ein Gebiet, welches Schätze des Wissens erschliesst, von denen der Empiriker keine Ahnung hat.

In den ersten Anfängen des bewussten Lebens ist die Erfahrung so fest mit der Empfindung zusammengeschlossen, dass sich kaum sagen lässt, welches von beiden das Frühere ist. Gewiss kann keine Empfindung ohne einen vorhergehenden objectiven Vorgang da sein, aber die Empfindung kann früher im Bewusstsein vorhanden sein, als das kühle, nüchterne Bewusstsein des objectiven Vorgangs. Noch auf der Höhe des bewussten Lebens giebt es körperliche und geistige Unlustempfindungen ohne deutliche Erkenntniss dessen, was die Unlust erweckt, und es gelingt erst allmählich, das Objective, was daran ist, zum Bewusstsein zu bringen. Eine Persönlichkeit z. B., die wir kennen lernen, macht uns einen unangenehmen Eindruck, ohne dass wir uns sagen können, wodurch sie denselben hervorruft; es bedarf einer besondern aufmerksamen Beobachtung, um sich darüber klar zu werden, und selbst in diesem Fall gelingt es uns nicht immer, die Ursache zu finden. Bei einem musikalischen Kunstwerk wird der Musikkundige mehr oder weniger die Gründe, d. h. die ojectiven Bestimmungen angeben können, warum es ihm gefällt oder nicht gefällt. Wie aber der Musikunkundige? Auch er empfindet eine Wirkung, aber die Ursachen derselben bleiben ihm verborgen. Hier sehen wir also ganz deutlich eine Empfindung, aber ohne nähere Kenntniss des objeetiven Vorgangs. Trotzdem ist der objective Vorgang begrifflich das Frühere, die Wirkung auf die Empfindung das Spätere. Wie dem nun auch sein mag, — die Empfindung ist der Antrieb zur Thätigkeit. Unlust erweckt den Gedanken des Andersseins, und dieser Gedanke verwirklicht sich.

Wir sehen, dass sich hier eine Thätigkeit entwickelt, die von der des empirischen Bewusstseins ganz verschieden ist. Das empirische Bewusstsein zergliedert die unendlich sich ausdehnende Aussenwelt, indem es einen Gegenstand nach dem andern erfasst und sich seiner zu bemächtigen sucht, sodann den einzelnen Gegen-

stand immer tiefer und sorgfältiger durchdringt; das empirische Bewusstsein verfährt analytisch. Der aus der Empfindung entspringende Wille dagegen wird von der Idee des Lustgefühls geleitet; diese Idee giebt sich, je nach der verschiedenen äusseren Anregung eine verschiedene äussere Gestalt; das frierende Thier z. B. erfasst die Idee der Wärme, und diese Idee sucht sich zu verwirklichen: der Wille ist synthetisch. Der normale Ausgangspunkt des Willens ist der Trieb, einen vorhandenen Widerspruch des Daseins aufzuheben. Ist ein solcher nicht vorhanden, so bleibt der Wille seiner Natur nach ruhig. Es kann aber auch ein so gesteigerter Thätigkeitsdrang vorhanden sein, dass derselbe sich ohne gegebene Veranlassung zu verwirklichen sucht, wie umgekehrt der Wille mitunter so träge ist, das der Widerspruch lieber ertragen, als aufgehoben wird. Der wohlbegründete Wille kann also versagen, wie auf der andern Seite ein grundloser Wille in die Erscheinung zu treten vermag; das natürliche, normale Verhältniss wird darin bestehen, dass der Wille durch einen vorhandenen Widerspruch gereizt wird, sich zu äussern.

Während also im Empirismus die Bestimmtheit des Daseins als eine gleichgültige in das Bewusstsein tritt und es sich blos um eine genaue Uebereinstimmung der im Bewusstsein vorhandenen Bilder der Dinge mit den Dingen selber handelt, handelt es sich hier um das Gefühl oder um das Bewusstsein der Identität. Es fragt sich aber sogleich, ob diese Identität als eine objective oder als eine blos zwischen den Dingen und dem empfindenden Subject bestehende zu betrachten ist. Das Letztere scheint in vielen Fällen das Entscheidende zu sein. Denn wenn wir gewahren, wie verschiedenartig die Willensbestrebungen lebender Wesen sind, wie Verschiedenartiges sogar ein und dasselbe Individuum zu verschiedenen Zeiten erstrebt, so werden wir zu der Einsicht gedrängt, dass ein subjectives Element hierbei von mitwirkender Bedeutung ist. Es wäre aber voreilig, Alles auf dies subjective Element zurückzuführen.

Es ist das Vorrecht des Menschen, das Vorrecht des nicht an blossen Sinneswahrnehmungen haftenden, sondern denkenden Wesens, über die blos subjective Natur zur Objectivität sich zu erheben. Das blos subjecttve Befriedigende, das blos auf einer zufälligen Uebereinstimmung zwischen dem Object und der persönlichen Neigung Beruhende befriedigt ihn nicht; er will das, was in sich selber übereinstimmt, er will ein reiner Spiegel der Aussenwelt sein, nicht ein getrübter, der durch eine eigene Bestimmtheit die Bestimmtheit der äussern Dinge verändert. Schon indem er erfährt, dass das, was ihn befriedigt, einen Andern unbefriedigt lässt, oder indem er an sich selbst die Veränderungen seiner Willensrichtung beobachtet, fühlt er sich beunruhigt; denn es liegt in der Natur des Menschen, das allgemein Gültige zu erstreben; und so bald er erkennt, dass

er dies nicht erstrebt hatte, entsteht ein Bruch in ihm, er sucht seinen persönlichen Willen mit dem objectiven, allgemein gültigen Willen, mit dem Willen, wie er sein sollte, in Einklang zu bringen. Wenn also zunächst der Wille das, was sein soll. auf subjective Weise erstrebt, so wird der menschliche Wille an sich selber irre und findet das nicht sein Sollende eben so sehr in seiner eigenen Natur und ist bemüht, den Willen, wie er nicht sein soll, zu dem Willen, wie er sein soll, umzugestalten.

Auf jedem Standpunkt aber, sei es subjectiv oder objectiv, sagt der Wille: so soll es sein, er erstrebt also, auf so Niedriges auch sein Streben gerichtet sein mag, das, was für diesen Standpunkt das Gnte oder das gut Scheinende ist. Der Wille also will es gut haben in der Welt und zunächst handelt es sich für ihn darum, dass er es nach dieser Richtung hin zu einer gewissen Objectivität bringe, dass er nicht solchen Zielen nachjage, welche Unglück statt Glück, unvollkommenes Glück statt des vollkommenen gewähren. Aber indem der einzelne Wille seiner Befriedigung nachstrebt, geräth er mit andern Willen in Conflict; er erkauft seine Befriedigung durch den vernichteten Willen anderer Wesen; die Subjectivität, die darin hervortritt, lässt ihm ebenfalls keine Ruhe; und so handelt es sich zweitens darum, dass der Wille gut sei, dass er auch für andere Willen das Gute schaffe. Diese beiden Seiten, das gut Haben und das gut Sein, mit einander zu vermitteln, darf als das letzte Ziel in der Objectivirung des Willens gelten.

Vergleichen wir nun das Bewusstsein des Willens mit dem empirischen, so finden wir Folgendes. Das empirische Bewusstsein ist das Grundlegende; aber der Wille benutzt es blos als Material für seine Thätigkeit. Durch diese Thätigkeit schafft er dem empirischen Bewusstsein selber ganz neue Sphären des Wissens, z. B. in der Kunst. Um nur Eins anzuführen, in der Musik entsteht aus der synthetischen Thätigkeit des Willens eine ganz neue Welt, die dem blossen Empirismus immer verschlossen geblieben wäre. Das Wesentliche aber ist, dass das praktische Bewusstsein nicht auf das gleichgültige Was, sondern auf das Gute, auf das Ideal gerichtet ist; dies ist der ungeheure Fortschritt über die Stufe des blossen Empirismus. In diesem Streben nach dem Guten liegt es aber zugleich, dass die verschiedenartigsten von der Natur nicht verwirklichten Möglichkeiten des Seins zu ihrer Verwirklichung gelangen, und insofern konnte ich mit Recht das praktische Wissen als das Wissen des Möglichen bezeichnen. Wir verstehen unter dem Guten das sein Sollende, was aber auch nicht sein kann, unter dem Schlechten das nicht sein Sollende, was aber zugleich sein kann; das Gute und Schlechte sind also Arten des Möglichen, dadurch sich unterscheidend, dass das Gute — nach unserer Meinung wenigstens — dem Nothwendigen, das Schlechte dem Unmöglichen

am nächsten steht, denn das, was sein soll, ist dem, was sein muss und das, was nicht sein soll, dem, was nicht sein kann, verwandt. Es ist aber vielleicht eine Täuschung hierbei vorhanden. Denn alles Mögliche hat dadurch, dass es sein kann, ein Recht auf das Sein, wie es andererseits dadurch, dass es blos ein Mögliches, nicht das Recht hat zu beharren. Von dieser Seite betrachtet soll alles Mögliche sein, wie es auch nicht sein soll; das Gute und Schlechte sind jedem Möglichen immanent. Wenn dadurch zunächst jeder objective Unterschied von gut und schlecht aufgehoben scheint, so zeigt eine nähere Betrachtung, dass es sich ganz so, wie eben dargestellt wurde, doch nicht verhält. Denn die verschiedenen Möglichkeiten des Seins, denen das Sein überhaupt als das Allgemeine zu Grunde liegt, verhalten sich nicht blos coordinirt zu einander. Auf diese Weise würde das Allgemeine mit dem Einzelnen nie versöhnt werden. Vielmehr besteht das Entwickelungsgesetz darin, dass die Möglichkeiten durch allmähliche Zusammenfassung das Allgemeine zu erreichen suchen, so dass als höchstes und letztes Ziel die Durchdringung des Einzelnen und Allgemeinen, die zusammengefasste Totalität der zerstreuten Totalität gegenüber zu gelten hat. Ich habe dieses Gesetz früher in einem Vortrag über das Gute ausführlicher darzulegen gesucht und muss mich jetzt auf eine kurze Recapitulation beschränken. Hier sei nur das Eine zur Erläuterung bemerkt, dass wir in allen Sphären des Lebens das Gute als eine Vereinigung der in einer Sache liegenden Begriffsmomente zu fassen gewohnt sind. Gut ist z. B. jede künstlerische oder wissenschaftliche Aufgabe gelöst, wenn die Seiten, die in ihr enthalten sind, ihre künstlerisch anschauliche oder ihre wissenschaftlich überzeugende Darstellung gefunden haben. Ein wissenschaftliches Werk z. B., das überzeugt, aber nicht alle Seiten seines Gegenstandes erschöpft, ist unvollkommen; ebenso unvollkommen ist ein erschöpfendes, das aber der wissenschaftlichen Strenge entbehrt. Darauf beruht der objective Unterschied des Guten und Schlechten, der sich bei unserer ersten Betrachtung zu verflüchtigen schien. Nun ist aber noch Folgendes zu bemerken. Dem zusammenfassenden Guten gegenüber haben die einseitigen Möglichkeiten ebenfalls ihr bleibendes Recht; dort gebunden, verlangen sie noch Freiheit und Selbstständigkeit, um sich in ihrer Besonderheit vollkommener zur Geltung zu bringen. Dies ist aber die Dialektik, die in dem Begriff des Guten liegt. Das grösste Menschheitsideal ist, wie wir sahen, die Vereinigung des Guthabens und des Gutseins; aber das Guthaben verlangt eben so selbstständige Verwirklichung, wie das Gutsein, und so haben die egoistischen Naturen, welche es zu einer reichen Erfüllung des Daseins bringen, in dem grossen Kosmos ihr eben so gutes Recht, wie jene von Güte überfliessenden Menschen, welche nichts erreichen, weil sie nur für Andere leben — die Letzteren aber das bessere Recht. Ohne die Ausbildung einseitiger Fähigkeiten und

Fertigkeiten könnte die Menschheit gar nicht existiren; jene universalen, harmonischen Menschen, welche Alles in sich vereinigen, scheinen nur bestimmt, die letzte Spitze in dem Aufbau des Daseins zu bilden. Auf diese Weise verwirklichen sich eben im praktischen Leben alle Möglichkeiten in aufsteigender Linie, so dass das Weltganze das allmähliche Werden des Guten von den niedrigsten Anfängen bis zur höchsten Vollendung nach den beiden Momenten des ewigen Entstehens und Vergehens darstellt. In dem Werden des Guten — nicht in seiner blossen Relativität — liegt es, dass sich mit dem Streben nach dem Guten alle Möglichkeiten des Seins verwirklichen. Die Menschen verwirklichen eben alles Mögliche, weil sie es in dem Augenblick, wo sie sich dazu entschliessen, für das Gute und Richtige halten, wobei denn freilich oft der Fall eintritt, dass es von Andern, später auch wohl von ihnen selbst, für schlecht und unrichtig gehalten wird. Aber es geht noch weiter: selbst das Mögliche als solches, ganz ohne Rücksicht ob es gut oder schlecht, reizt die Menschennatur, in Unternehmungen, Thaten und künstlerischen Productionen aller Art — ein Trieb, der, wenn er auf Untergeordnetes, abstract Einseitiges gerichtet ist, zum Verderben führt, aber eben so oft bedeutende Resultate hervorgerufen hat.

Diese ganze Sphäre des geistigen Lebens nun hat, wenn sie auch auf das Handeln gerichtet ist, zu ihrem letzten Zweck doch nur die Befriedigung des Bewusstseins, und der Unterschied von dem empirischen Bewusstsein besteht darin, dass es sich hier um das Wissen des Wirklichen, dort um das des Möglichen und des dadurch vermittelten Guten, welches, wie wir sahen, eine Art des Möglichen ist, oder des Guten und des dadurch vermittelten Möglichen handelt. Als dritte Klasse wäre vielleicht das bewusste Erstreben des Schlechten hinzuzufügen — denn auch das Schlechte als solches wird mitunter gewollt, in selbstaufgelegten Entbehrungen oder in absichtlichen Störungen fremden Wohlseins.

Zusammenfassen lässt sich das ganze Gebiet in der grossen Idee der ewigen Vervollkommnung der Menschheit — nach allen Richtungen hin, social, politisch und sittlich. Das materielle Wohlleben, die Herrschaft über die Natur, der friedliche Verkehr der Völker, die nie endende Vervollkommnung der Künste und Wissenschaften — alle diese Ideen treffen hier zusammen. In dieser Sphäre ist es, wo alles eigentlich geistige Leben der Menschheit liegt; der reine Empirismus kann durch scharfe Beobachtung, durch Fleiss und umsichtige Anordnung, durch Klugheit, List und kühne Combination — in der Aufdeckung verborgen liegender Thatsachen — hervorragen, aber Gemüth und Geist besitzt er nicht, weil ihm die Thatsachen gleichgültige Thatsachen sind. Sobald er darüber hinausgeht, hört er auf reiner Empirismus zu sein.

Wenn nun das praktische Bewusstsein von dem Möglichen, dem Guten, unter Umständen sogar von dem Schlechten sich be-

stimmen lässt, so ist es zwar dem Ursprung alles Seins näher gekommen, als der Empirismus, dem das Gegebene ein zufällig Gegebenes ist, aber es ist doch noch eine Seite der Unbestimmtheit und der Willkür darin, die sich denn auch in der Methode des praktischen Bewusstseins, der synthetischen, zu erkennen giebt. Wenn es auch an Ueberlegungen über das, was eigentlich erstrebt werden solle und wie man den Gegenstand des Wollens am besten verwirklichen könne, nicht ganz fehlt, so erreichen diese Ueberlegungen doch nie den zwingenden Charakter einer wissenschaftlichen Einsicht. Der Boden des praktischen Bewusstseins bleibt die mehr oder weniger willkürliche Subjectivität. Die Unruhe und der Kampf des wirklichen Lebens ist der Erfolg dieses Standpunktes. Die Willensbestrebungen der Menschen stehen in fortdauerndem Conflict mit einander; der Einzelne verändert im Lauf des Lebens seine Zielpunkte, er bekämpft im Alter das, was er in der Jugend leidenschaftlich erstrebt hatte; in hohen Momenten der Spannung ist sein Wille durch die Mannigfaltigkeit der sich kreuzenden Motive in sich selber uneins und zerbrochen. Je nach seiner Stimmung glaubt er an den endlichen Sieg des Guten oder ist mit der Welt zerfallen. Auf den Grundlagen des praktischen Bewusstseins bauen sich die religiösen Ansichten und Bekenntnisse der Völker auf. Das auf dieser Erde nicht zur Verwirklichung kommende Gute wird in eine jenseitige Welt verlegt und ein persönliches Wesen über der Welt als der Träger des Guten, das aber je nach der Bildung des Volkes die verschiedenartigsten Bestimmungen hat, angenommen. Auch in die Philosophie selber schafft sich das praktische Bewusstsein mit seinem Meinen und Hoffen einen breiten Weg. Als Optimismus wird es theologisches Philosophiren oder teleologische Weltanschauung und verfällt in den Fehler, eine sei es mit Bewusstsein oder unbewusst unter vielen möglichen gewählte Welt zu supponiren. Oder es nimmt die vulgären Vorstellungen von Glück und Unglück des Daseins, von Güte und Bosheit des Charakters kritiklos auf, ohne sich weiteren Illusionen und Hypothesen hinzugeben und wird Pessimismus. Beide Richtungen irren darin, dass sie den mit dem Gemüth erfassten Begriff des Guten für den letzten halten. Das Gute ist aber immer, wenn auch noch so hoch und allseitig gefasst, ein blos Mögliches, also nicht das Letzte. Es kommt darauf an, von dem Gemüth, d. h. von dem mit dem blossen Gefühl erfassten Begriff der Identität wieder frei zu werden, aber nicht zu Gunsten der empirischen oder blos als empirisch erkannten Objectivität, sondern zu Gunsten der logischen Objectivität. Was sein kann, ist ein logisch Richtiges, aber nicht ein logisch Zwingendes. Was nicht nicht sein kann, dasjenige also, das, indem es gedacht wird, zugleich nothwendig als ein Wirkliches gedacht wird, das also, wie auf der ersten Stufe, ein Empirisches und, wie auf der zweiten, ein aus dem Gedanken Hervorgegangenes ist, dieses allein kann Grundlage

des höchsten Wissens sein. Wie wir ein Solches erreichen können, das uns über die gleichgültige Aeusserlichkeit des Empirismus und über die Unruhe und Willkür des praktischen Bewusstseins erhebt, haben wir nun noch zu untersuchen.

Die Philosophie hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun und mit nichts weiter, eben darum liegen ihre Ziele jenseits alles Empirismus und können auf empirische Weise nie erreicht werden; sie hat es aber gar nicht unmittelbar mit dem Empirismus zu thun, denn dieser ist bereits durch den praktischen Geist überwunden; ihre Aufgabe ist es, den praktischen Geist zur Ruhe zu bringen, indem sie sein Streben und Sehnen auf das Erreichbare einschränkt. Der übliche Gegensatz zwischen Empirismus und Philosophie trifft das Wesen der Sache nur unvollständig; die Philosophie selber ist idealer Empirismus und ihr Auftreten in der Welt ist vermittelt durch den praktischen Idealismus. Man muss daher nicht Alles für Philosophie halten, was sich dafür ausgiebt. Denn jede Untersuchung, die sich darauf beschränkt, irgend etwas Wirkliches tiefer zu ergründen oder Regeln und Gesetze für das Praktische aufzustellen, gehört einer der vorhergenannten Sphären des Wissens an; sie mag für die Philosophie ein schätzenswerther Beitrag, eine nützliche Vorbereitung sein, aber sie ist noch nicht selber Philosophie. Was nothwendig ist, ist eben darum auch wirklich. Ein etwa hervortretender Widerspruch zwischen dem Erfahrungswissen und der philosophisch nothwendigen Erkenntniss wird daher immer darauf schliessen lassen, dass entweder in unser Erfahrungswissen oder in die philosophische Gedankenentwickelung sich ein Irrthum eingeschlichen hat; gern mag zugegeben werden, dass der Irrthum häufiger auf der letzteren Seite liegt; denn es ist für den menschlichen Geist allerdings nicht leicht, in der Anwendung der philosophischen Methode unbedingte Sicherheit zu erreichen. Eine einzige leise Abweichung von dem strengen Gange des logischen Gedankens rächt sich hier leider in der empfindlichsten Weise; und die Verführung dazu liegt so nahe, dass es nicht zu verwundern ist, wenn die spekulative Methode bis heute noch nicht glänzendere Resultate aufzuweisen hat. Ausserdem aber bleibt in der Philosophie für alle Zeiten eine empirische Seite, welche darin besteht, für den jedesmaligen Fortschritt des spekulativen Gedankens die angemessene empirische Vorstellung zu finden. Dass z. B. Einheit des Seins und Nichtseins die nothwendige Consequenz von Sein und Nichtsein ist, ist eine rein spekulative Erkenntniss; aber indem wir dieser Einheit von Sein und Nichtsein den rechten Namen geben wollen, haben wir es mit der richtigen Definition gegebener Vorstellungen zu thun, und dies ist empirisch. In Folge dessen hat es die Philosophie nicht nur auf den Gebieten der Natur und des concreten Geistes mit Empirischem zu thun, sondern auch auf ihren eigensten Gebiet: in der Metaphysik, und es ist zu hoffen, dass je mehr diese

Seite mit empirischer Gewissenhaftigkeit berücksichtigt wird, die Irrthümer sich mindern werden.

Wie nun die vollendete Philosophie nicht mit dem Empirischen in Widerspruch stehen kann, so wird sie auch mit den Bewegungen des praktischen Geistes übereinstimmen, insofern diese als Uebergangsmomente von den äusserlichen Erkennen zu dem begrifflichen Erkennen gefasst werden. Nur dem Anspruch, dass die Ideen, welche dem praktischen Leben zu Grunde liegen, das Letzte seien, einem Anspruch, der, wie wir sahen, zu phantastischen Hypothesen oder zum Zerfall mit der Welt führt, wird sie entgegentreten, obgleich sie auch diesen Anspruch als momentan berechtigt zu erkennen vermag; denn das Letzte ist für sie das mit reinem Denken erfasste Logische, nicht das von dem Gemüth, der Gesinnung und subjectiven Neigung als das Wahre und Höchste Empfundene. Jene Ideen also, vor allen die Idee der künstlerischen Schönheit und die sittliche Idee werden weder aufgegeben noch als etwas Unwesentliches betrachtet werden; aber sie müssen es sich gefallen lassen, in den Strom des ewigen Werdens hineingerissen zu werden, einer ewigen Entwickelung vom Niedrigsten zum Höchsten; denn dieser Gedanke des Werdens und der Entwickelung ist es, welcher die reinsten und edelsten Blüthen des Daseins und die finstersten Abgründe desselben mit einander versöhnt, welcher in das Gemüth eine Ruhe bringt, die von der fatalistischen Resignation weit entfernt ist, weil auch in dem Tode der Keim neuen Lebens erkannt wird.

Das nothwendige Sein ist das nicht nichtsein Könnende, also das Unvergängliche. Unsere gesammte Erfahrung aber zeigt uns nur Vergängliches. Wie ist dies zu erklären? Als nothwendig kann nur dasjenige gesetzt werden, dessen Nichtsetzung einen Widerspruch hervorrufen würde. Dass das Sein überhaupt als bestimmtes Sein gesetzt werde, ist nur unter der Voraussetzung denkbar, dass es als reines Sein sich widerspricht. Wäre es als reines Sein wirkliches Sein, wozu dann noch eine Welt? Sie wissen, dass die Hegel'sche Philosophie den Widerspruch des reinen Seins benutzt, um das Sein als Einheit des Seins und Nichtseins zu setzen und so in das mannigfalltig bestimmte Dasein überzuführen. Jede einseitige Bestimmtheit aber enthält einen Widerspruch gegen das Sein schlechthin; nur das totale Sein kann dem 'Sein identisch sein. Auf diesem Wege, was ich hier aber nicht näher ausführen kann, geschieht es, dass das nothwendige Sein in das blos mögliche, das unvergängliche in das vergängliche eingehen und an diesem als ewiger Process, als unendliche Kreisbewegung sich darstellen muss. In der Bewegung selber herrscht unbedingte Nothwendigkeit — im Einzelnen, wie im Ganzen; die einzelnen augenblicklichen Producte dieser Bewegung aber sind Möglichkeiten, dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Jedes mögliche Dasein ist aus dem ihm entsprechenden andern Möglichen hervorgegangen und verschwindet nach demselben Gesetz;

das Ganze aber ist das Absolute, der Inbegriff aller Möglichkeiten, nicht in Spinozistischer Weise mit der unendlichen Ueberlegenheit der Substanz über die Attribute und Modi, sondern in Hegel'scher, mit der allmählichen Entwickelung der Substanz zum absoluten Subjekt. Spinoza's Pantheismus ist jüdischer, der Hegel'sche christlicher Pantheismus; die Menschwerdung Gottes ist darin gesetzt. In dem Hegel'schen findet daher das Gemüth und der Idealismus der Gesinnung seine volle Befriedigung; nur seine masslosen, die Grenzen der Endlichkeit überfliegenden Bedürfnisse muss er aufgeben.

Wenn die empirisch angelegten Naturen dieser Weltanschauung nicht trauen, weil ihnen die Luft des reinen Gedankens zu dünn wird, so mag der praktische Idealismus seine Träume und Hoffnungen, seine Begeisterung nicht aufgeben, er fürchtet die Spannkraft seines Strebens zu verlieren, wenn er nicht an die unbedingte Berechtigung seiner einseitigen, endlichen Ziele glaubt und giebt sich schliesslich lieber der Weltverachtung hin, als dass er sich zu der bedingten, auf dem Begriff des Werdens beruhenden, also die höchsten Ziele des Daseins zugleich unerschütterlich festhaltenden Resignation unseres Standpunktes entschlösse. Allerdings ist das philosophische Wissen im strengen Sinne des Wortes nicht mehr praktisch, sondern es begreift das praktische Leben; es ist der ruhige Hafen, in welchen der Idealismus des handelnden Lebens sich flüchtet. Wie der Empirismus den Ausgangspunkt des handelnden Lebens bildet, so ist die Philosophie der Endpunkt und Abschluss desselben. Aber man kommt nicht zur Philosophie ohne diesen Durchgang, denn in dem praktischen Leben entstehen die Ideale, welche die Philosophie zur Idee verklärt Und wie schon Aristoteles sagte: die Tragödie ist philosophischer, als die Geschichte; denn in der Tragödie, wie in der Kunst überhaupt und dem gesammten praktischen Leben des Geistes sind es Ideen, an denen der Geist hängt.

Der Empirismus ist, wie wir sahen, analytisrh, das praktische Bewusstsein synthetisch; das philosophische Erkennen ist beides zugleich. Denn nur durch Analysis ist es Wissenschaft, nur durch Synthesis ist es *a priori* und Erkennen des Nothwendigen. Analytisch und synthetisch zugleich kann nur eine Methode sein, welche zeigt, dass das in Einem nicht Enthaltene zugleich doch in ihm enthalten ist, also die dialektische. Die dialektische Methode war die Antwort Hegel's auf die Frage Kant's: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Synthetische Urtheile *a priori* sind nämlich überhaupt gar nicht oder nur auf diese Weise möglich. Sind sie aber überhaupt nicht möglich, so ist es auch nicht möglich, den Standpunkt sei es des Empirismus sei es des willkürlichen Handelns und Schaffens zu überwinden; dann ist überhaupt Philosophie nicht möglich. Die Antwort fand Hegel in den von Kant aufgedeckten Widersprüchen der reinen Vernunft, welche die Unmöglichkeit der Metaphysik erweisen sollten; Kant hatte eben nicht gesehen, dass

die zergliedernde Thätigkeit des Bewusstseins Producte hervorbringen könne, welche, für sich unwahr und widersprechend, in ihrer Totalität dennoch wahr und widerspruchslos zu sein vermöchten. Gerade aber der scheinbare Widerspruch, in welchem die dialektische mit der formalen Logik, der Logik des gesunden Menschenverstandes steht, obschon sie doch diese zur Grundlage hat und aus ihr als der natürlichen Wurzel mit unerbittlicher Nothwendigkeit hervorwächst, hat die Meisten an der Wahrheit des von Hegel errungenen Standpunktes irre gemacht. Es soll nun nicht geleugnet werden, dass die Darstellung der dialektischen Methode durch Hegel von vielen Mängeln behaftet ist; in dem Masse, als es gelingen wird, sie reiner und immer reiner herauszuarbeiten aus den Trübungen ihrer zeitlichen und persönlichen Erscheinung, wird der Siegeslauf dieser Methode immer mächtiger von Statten gehen, gleich den irrationalen Grössen der Mathematik, die einst einen ähnlichen Kampf gegen die trügliche Ruhe und Sicherheit des gesunden Menschenverstandes zu bestehen hatten.

Heute ist die Philosophie durch subjective Ansprüche des Gemüthes und ein Sichgenügenlassen an der Einheimsung äusserer Erkenntnisse vielfach getrübt. Wie weit die eigentliche Idee der Philosophie, die Idee Spinoza's und Hegel's, dem Bewusstsein der Zeitgenossen entschwunden ist, mag ein Beispiel zeigen. Ich will von Humboldt und Helmholtz sprechen, zwei der grössten, verehrungswürdigsten Naturforscher, deren einer aber noch die Erinnerungen an die glänzende Periode der deutschen Philosophie in sich trug, während die Jugend des anderen in die Zeit der verfallenden hineingeboren ist. Hnmboldt äussert sich in seinem Kosmos in folgender Weise (I, p. 68 u. folg.). „Dem Charakter meiner frühern Schriften, wie der Art meiner Beschäftigungen treu, welche Versuchen, Messungen, Ergründung von Thatsachen gewidmet waren: beschränke ich mich auch in diesem Werke auf eine empirische Betrachtung. Sie ist der alleinige Boden, auf dem ich mich weniger unsicher zu bewegen verstehe. Diese Behandlung einer empirischen Wissenschaft, oder vielmehr eines Aggregates von Kenntnissen, schliesst nicht aus die Anordnung des Aufgefundenen nach leitenden Ideen, die Verallgemeinerung des Besondern, das stete Forschen nach empirischen Naturgesetzen. Ein denkendes Erkennen, ein vernunftmässiges Begreifen würden allerdings ein noch erhabneres Ziel darbieten. Ich bin weit davon entfernt Bestrebungen, in denen ich mich nicht versucht habe, darum zu tadeln, weil ihr Erfolg bisher sehr zweifelhaft geblieben ist. Mannigfaltig missverstanden, und ganz gegen die Absicht und den Rath der tiefsinnigen und mächtigen Denker, welche diese schon dem Alterthum eigenthümlichen Bestrebungen wiederum angeregt: haben naturphilosophische Systeme, eine kurze Zeit über, in unserm Vaterlande von den ernsten und mit dem materiellen Wohlstande der Staaten so nahe

verwandten Studien der mathematischen und physikalischen Wissenschaften abzulenken gedroht. Der berauschende Wahn des errungenen Besitzes; eine eigene, abenteuerlich-symbolisirende Sprache; ein Schematismus, enger, als ihn je das Mittelalter der Menschheit angezwängt: haben, in jugendlichem Missbrauch edler Kräfte, die heiteren und kurzen Saturnalien eines rein ideellen Naturwissens bezeichnet. Ich wiederhole den Ausdruck: Missbrauch der Kräfte. Denn ernste, der Philosophie und Beobachtung gleichzeitig zugewandte Geister sind jenen Saturnalien fremd geblieben. Der Inbegriff von Erfahrungs-Kenntnissen und eine in allen ihren Theilen ausgebildete Philosophie der Natur (falls eine solche Ausbildung je zu erreichen ist) können nicht in Widerspruch treten, wenn die Philosophie der Natur, ihrem Versprechen gemäss, das vernunftmässige Begreifen der wirklichen Erscheinungen im Weltall ist. Wo der Widerspruch sich zeigt, liegt die Schuld entweder in der Hohlheit der Speculation oder in der Anmassung der Empirie, welche mehr durch die Erfahrung erwiesen glaubt, als durch dieselbe begründet ward.“ Und weiter, S. 71, heisst es: „Was auf so vielfachen Wegen durch sinnige Anwendung atomistischer Prämissen, durch allgemeineren und unmittelbareren Contact mit der Natur, durch das Hervorrufen und Ausbilden neuer Organe errungen worden ist; soll: wie im Alterthum, so auch jetzt, ein gemeinsames Gut der Menschheit, der freiesten Bearbeitung der Philosophie in ihren wechselnden Gestaltungen nicht entzogen werden. Bisweilen ist freilich die Unversehrtheit des Stoffes in dieser Bearbeitung einige Gefahr gelaufen; und in dem steten Wechsel ideeller Ansichten ist es wenig zu verwundern, wenn, wie so schön in Bruno gesagt wird, „viele die Philosophie nur meteorischer Erscheinungen fähig halten und daher auch die grösseren Formen, in denen sie sich geoffenbaret hat, das Schicksal der Cometen bei dem Volke theilen: das sie nicht zu den bleibenden und ewigen Werken der Natur, sondern zu den vergänglichen Erscheinungen feuriger Dünste zählt.“ Missbrauch oder irrige Richtungen der Geistesarbeit müssen aber nicht zu der, die Intelligenz entehrenden Ansicht führen, als sei die Gedankenwelt, ihrer Natur nach, die Region phantastischer Truggebilde; als sei der so viele Jahrhunderte hindurch gesammelte überreiche Schatz empirischer Anschauung von der Philosophie, wie von einer feindlichen Macht, bedroht. Es geziemt nicht dem Geiste unserer Zeit, jede Verallgemeinerung der Begriffe, jeden auf Induction und Analogien gegründeten Versuch, tiefer in die Verkettung der Naturerscheinungen einzudringen, als bodenlose Hypothese zu verwerfen; und unter den edeln Anlagen, mit denen die Natur den Menschen ausgestattet hat, bald die nach einem Causalzusammenhang grübelnde Vernunft, bald die regsame, zu allem Entdecken und Schaffen nothwendige und anregende Einbildungskraft zu verdammen.“

So weit Humboldt. Ich würde nicht zugeben können, dass er den Begriff der Philosophie ganz in der Schärfe erfasst hat, wie ich ihn hinstellen zu müssen glaubte; aber, so weit es von dem geborenen Empiriker zu verlangen ist, hat er eine richtige Ahnung von dem, um das es sich handelt; er hat die volle Hochachtung vor den Bestrebungen der Philosophie; er verliert über den Irrthümern und Auswüchsen derselben nicht sofort den Kopf, wie manche andern seiner Fachgenossen, welche sich dadurch zu die Intelligenz „entehrenden“ Schlussfolgerungen verleiten lassen; er giebt sogar zu, dass die Widersprüche, welche zwischen der Naturphilosophie und dem empirischen Wissen zeitweise hervortreten, zum Theil auch auf der „Anmassung“ der Empirie beruhen können; er redet mit einem Worte zwar die Sprache des Empirikers, aber auch die des Weisen, der seine eigene Begrenzung wohl kennt und nach beiden Seiten hin davor warnt, das Kind mit dem Bade auszuschütten.

Hören wir nun Helmholtz, der sich in der Vorrede zu der deutschen Bearbeitung von Tyndall's „Fragmenten aus den Naturwissenschaften“ (Braunschweig, Vieweg, 1874) über die speculative Philosophie ausgesprochen hat. Um dem ausgezeichneten Naturforscher nicht Unrecht zu thun, will ich vorher bemerken, dass eine durch den bekannten Angriff Zöllner's gereizte Stimmung ihn in dem Augenblick, in dem er sein Votum abgab, allzusehr beherrscht haben mag; da aber meines Wissens kein anderes Gutachten der modernen empirischen Naturwissenschaft über die Berechtigung der speculativen Philosophie von gleicher Bedeutsamkeit vorliegt, so bleibt nichts übrig, als dieses zu Grunde zu legen.

„Die Naturwissenschaften, so heisst es S. XXI, haben genau in dem Maasse reichere und schnellere Fortschritte gemacht, als sie sich dem Einfluss der angeblichen Deductionen *a priori* entzogen haben. In unserm Vaterlande ist dies am spätesten, dann aber auch am entschiedensten geschehen, und namentlich die deutsche Physiologie kann Zeugniss für die Tragweite und Bedeutung dieser Entscheidung geben. Es ist dies aber geschehen im Kampf gegen die letzten grossen Systeme metaphysischer Speculation, die die Erwartungen und das Interesse des gebildeten Theils der Nation auf das Höchste gespannt und gefesselt hatten, im Kampfe gegen die Auffassung, als ob nur das reine Denken die einer hohen Sinnesweise entsprechende Arbeit sei, das Sammeln der Erfahrungsthatsachen dagegen niedrig und gemein. Indem ich den Namen der Metaphysik hier auf diejenige vermeintliche Wissenschaft beschränke, deren Zweck es ist durch reines Denken Aufschlüsse über die letzten Principien des Zusammenhanges der Welt zu gewinnen, möchte ich mich nur dagegen verwahren, dass das, was ich gegen die Metaphysik sage, auf die Philosophie überhaupt bezogen werde. Mir scheint, dass nichts der Philosophie so ver-

hängnissvoll geworden ist, als ihre immer wiederholte Verwechselung mit Metaphysik. Letztere hat der ersteren gegenüber etwa dieselbe Rolle gespielt, wie die Astrologie neben der Astronomie. Die Metaphysik war es, welche hauptsächlich die Augen des grossen Haufens der wissenschaftlichen Dilettanten auf die Philosophie hingerichtet und ihr Schaaren von Schülern und Anhängern zugeführt hat, freilich vielfach solche, die ihr mehr schadeten, als die erbittertsten Gegner hätten thun können. Es war die täuschende Hoffnung auf einem verhältnissmässig schnellen und mühelosen Wege Einsicht in den tiefsten Zusammenhang der Dinge und das Wesen des menschlichen Geistes, in die Vergangenheit und Zukunft der Welt erlangen zu können, worin das aufregende Interesse beruhte, das Viele dem Studium der Philosophie zuführte, eben so wie die Hoffnung Vorbersagungen für die Zukunft zu gewinnen ehemals der Astronomie Ansehen und Unterstützung verschaffte. Was die Philosophie uns bisher lehren kann oder bei fortgesetztem Studium der einschlagenden Thatsachen uns einst wird lehren können, ist zwar vom höchsten Interesse für den wissenschaftlichen Denker, der das Instrument, mit dem er arbeitet, nämlich das menschliche Erkenntnissvermögen, nach seiner Leistungsfähigkeit genau kennen lernen muss; von eben so grossem Interesse für den Geistlichen, den Staatsmann, den Gesetzgeber, den Künstler, welche die ideellen Bedürfnisse des menschlichen Geistes praktisch zu befriedigen bemüht sind. Aber zur Befriedigung dilettantischer Wissbegier oder, was noch mehr in Betracht kommt, menschlicher Eigenliebe werden diese strengen und abstracten Studien wohl auch in Zukunft nur geringe und schwer zu hebende Ausbeute liefern, gerade so, wie die mathematische Mechanik des Planetensystems und die Störungsrechnungen trotz ihrer bewunderungswürdigen systematischen Vollendung viel weniger populär sind, als es die astrologische Afterweisheit alter Zeit gewesen ist. Dass das Interesse an den berechtigten Aufgaben der Philosophie in der Menschheit nie dauernd auslöschen kann, ist selbstverständlich, wenn sie sich auch vielleicht für halbe Jahrhunderte von solchen Studien misstrauisch abwenden mag, nachdem man ihren Wissenshunger mit Opium statt mit Brod zu stillen versucht hat. Und wenn dann das natürliche Bedürfniss sich wieder geltend macht, wie es gegenwärtig bei uns zu geschehen scheint, so thun diejenigen der Wissenschaft offenbar den allerschlechtesten Dienst, welche den alten Taumel mit neuen Dosen Opium wieder zu erregen bereit stehen.“ Es folgen dann noch einige Sätze gegen Zöllner, die ich nicht weiter mitzutheilen nöthig habe.

Eine deutlichere Sprache kann nicht geführt werden. Die Philosophie soll zwar bestehen bleiben, aber, wie es scheint, nur als Erkenntnisslehre, rationale Theologie und Ethik, Politik und Aesthetik; mit Ausschluss aller Metaphysik, welche — der Geist

des Aristoteles möge darob nicht grollen — auf eine Stufe mit der Astrologie gestellt wird. Und kein anderes Motiv hat Alle, die bisher dem Traum der Metaphysik nachgingen, geleitet, als die Aussicht, auf einem verhältnissmässig schnellen und mühelosen Wege Einsicht in den tiefsten Zusammenhang der Dinge zu erlangen. Dieser Ausdruck ist der bezeichnendste. Wäre es nämlich überhaupt möglich, mit den Hülfsmitteln des Empirismus Einsicht in den tiefsten Zusammenhang der Dinge zu erlangen, wenn auch auf langsamerem und mühevollerem Wege, so wäre dagegen nichts zu sagen. Aber Helmholtz hat keine Ahnung davon, dass das, was die Metaphysik erstrebt und was sie der Natur des Geistes nach erstreben muss, die Erkenntniss des Nothwendigen, auf empirischem Wege nie und nimmer zu erreichen ist. Er sucht die Ziele der Metaphysik ganz wo anders, als wo sie wirklich liegen, nämlich viel niedriger, und weil diese Ziele in seinem Kopfe sich von denen der Empirie nicht deutlich unterscheiden, kann er nichts Anderes darin finden, als voreilige Ueberhebung; und so würde sein Hass gerechtfertigt sein, wenn er nur nicht auf ganz falschen Voraussetzungen beruhte. Die Philosophie aber, d. h. die Metaphysik, diese von Aristoteles gegründete und als „erste Philosophie“ ausdrücklich gekennzeichnete Wissenschaft, deren Identität mit der Logik, der wahrhaften Erkenntnisslehre, erst einer viel späteren Zeit zu begreifen vorbehalten war, ist eine eigenthümliche Wissenschaft, welche dem Empirismus zwar rücksichts der Objectivität verwandt ist, nur dass diese Objectivität nicht eine äusserlich vorgefundene, sondern die des reinen Gedankens ist. Ihr wahres Wesen begreift derjenige leichter, der sich nicht zu tief in die empirische Betrachtung verloren, sondern seine Seele voll und ganz dem praktischen Idealismus geöffnet hat; denn die Welt der Ideen ist es, welche die Brücke von der äusserlichen, sinnlichen zu der innerlichen, logischen Objectivität bildet. Und dem edlen Beispiel Humboldt's folgend, wollen wir uns nicht durch die Irrthümer, welche auf dem Wege der spekulativen Philosophie allerdings nur allzuleicht sich einstellen, verleiten lassen, dies hohe Ziel, das der Metaphysik, ganz aufzugeben; am wenigsten aber wollen wir es dulden, dass der Begriff der Wissenschaft, welche allein die letzte Sehnsucht des Geistes nach Wahrheit zu befriedigen vermag, verunreinigt werde, um solche Ziele, die leichter und müheloser zu erreichen sind, als die höchsten sich selbst und Andern vorspiegeln zu können. Ob leicht oder schwer zu erreichen, als höchstes Ziel des Wissens kann nicht die Erkenntniss des Daseienden gelten, sondern dass das Daseiende sein Recht des Daseins erweise vor der Vernunft, vor der, wie Schelling einmal so schön sagt, als vor der höchsten Vernehmerin alle Dinge sich zu verantworten haben. Und diese Idee wollen wir uns nicht trüben lassen, wenn es auch nicht möglich ist, die auf ihr sich gründende Wissenschaft so gleichsam

im Umsehen fertig und rund vor der Welt hinzustellen. Man kann in seinen Ansprüchen an die Verwirklichung der Idee bescheiden werden, aber man soll die Idee nicht preisgeben.

Es fand demnächst eine Discussion in der Gesellschaft, von der aber keine Mittheilung gemacht werden kann, da die Opponnenten die Manuscripte darüber nicht eingesandt haben.

Ueber Friedrich Harms „Die Philosophie seit Kant".

Vortrag,

gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin am 27. Januar 1877,

von

Prof. Dr. **Adolf Lasson.**

Ueber das Werk von Friedrich Harms, „Die Philosophie seit Kant" (Berlin, Theobald Grieben) zu berichten, ist mir eine willkommene Aufgabe, theils weil das Werk an sich und im gegebenen Augenblicke von nicht geringer Bedeutung für die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart zu sein scheint, theils weil sowol in der Kritik der Systeme als in den daran geknüpften Ausführungen, in denen die eigene Auffassung des Verfassers von den bedeutendsten Problemen der Wissenschaft zum Ausdruck gelangt, mir vieles entgegentritt, dem ich von Herzen und freudig beistimmen kann, wie denn die verehrten Mitglieder der Philosophischen Gesellschaft ähnliche Ausführungen, wie manches später aus dem Buche von Harms anzuführende, von mir vernommen zu haben sich wol erinnern werden.

1. Das Werk von Harms trägt zunächst den Charakter eines Geschichtswerkes. Es will einen bedeutsamen Abschnitt in der geschichtlichen Bewegung des philosophischen Gedankens, einen Abschnitt, der sich im wesentlichen als ein in sich abgeschlossenes Ganzes darstellt, nach dem innersten Princip seiner Entwickelung vor Augen führen. Aber andererseits ist es kein blosses Geschichtswerk, und dadurch am meisten unterscheidet es sich von dem durch mustergültige Klarheit und historische Objectivität ausgezeichneten Buche von E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, das in seinem bei weitem grösseren Theile den gleichen Zeitabschnitt und die gleichen Männer behandelt, wie das Werk von Harms. Dieses letztere will zugleich in die philosophische Gedankenbewegung selber eingreifen, indem es an den Gedankensystemen der Vergangenheit hervorhebt, einerseits, wie sie sich hohe und berechtigte Ziele gesteckt und das Angestrebte theilweise auch erreicht haben, andererseits wie sie doch auch hinter ihren Zielen zurückgeblieben und keinesweges allen Anforderungen an ein

wahrhaft wissenschaftliches Erkennen gerecht geworden sind, so dass die eingehende Betrachtung des bisher Erstrebten und Geleisteten mit grosser Sicherheit darauf hinführt, was weiterhin zu erstreben und zu leisten übrig bleibt.

Harms stellt die Disciplin der Geschichte der Philosophie sehr hoch, aber doch nicht höher als sie gestellt zu werden verdient. Er warnt vor einer „gelehrten Philosophie"; diese würde kein Fortschritt, sondern ein Missbrauch sein, auf der Verwechselung von Philosophie und Philologie beruhend. Gleichwol ist ihm die Geschichte der Philosophie noch über ihre Bedeutung als geschichtliche Disciplin hinaus doch auch eine Quelle rein philosophischer Erkenntnis, und als solche gedenkt er sie zu verwerthen. Aus solchem Bestreben ist das Werk hervorgegangen.

Harms hat, — und das ist in dieser Zeit der Muthlosigkeit und der übertriebenen Nachgiebigkeit gegen die Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen Methoden und Erkenntnisformen nicht gering anzuschlagen, — ein hohes und freudiges Vertrauen zu dem Werthe der Philosophie und ihrer Selbstständigkeit als Wissenschaft. „Wie viel Hilfe ihr auch," sagt er, „die besonderen Wissenschaften der Natur und Geschichte für die Lösung ihres Problems bieten mögen, die Philosophie wird doch selber durch die Kunst ihres Denkens ihre eigenen Probleme lösen müssen" (S. XI). „Alle Erfahrung ist nur Erkenntnisquelle, woraus erst durch Vermittelung des Gedankens Wissenschaft entspringt." — „Was ist denn die Empirie anders als eine Autorität, als eine fremde Sprache, welche zu dem Geist ohne sein Zuthun, ohne und vor allem Nachdenken redet und ihn persuadiert, dass wahr sei vor aller Untersuchung, was die Sinne erfahren?" (S. 43). „Die Empirie lehrt uns wol viel neues; sie giebt aber keine Wissenschaft, keine allgemeine und nothwendige Erkenntnis" (S. 132). — Manches was zu anderen Zeiten selbstverständlich war, ist heute verdienstlich auszusprechen. Der empiristischen Richtung gegenüber, die alle Gebiete und alle Interessen gleichmässig mit Beschlag zu belegen droht, ist es dankbar anzuerkennen, wenn das eigene Recht des Gedankens so energisch betont wird.

Aber auch seinem speciellen Gegenstande, der deutschen Philosophie seit Kant, misst der Verfasser einen hohen Werth bei. Schon die Thatsache, dass er in seinem Werke nur deutsche Denker besprochen hat, zeigt seine Ueberzeugung an, dass die fruchtbare Entwickelung des modernen Gedankens sich im wesentlichen ausschliesslich in der deutschen Wissenschaft, durch die grossen Denker deutscher Nation vollzogen hat. In der Reihe der grossen Gedankensysteme seit Kant ferner erblickt Harms einen consequenten und innerlich wol motivierten Entwickelungsgang. Heutzutage, wo bei den Meisten die nachkantische deutsche Speculation von Fichte bis Hegel eher wie eine seltsame und ungeheuer-

liche Verirrung des Gedankens, wie eine Abnormität erscheint, auf die man sich gar nicht näher einzulassen hat, um nicht von ihr wie von einem bösartigen Contagium inficiert zu werden, ist es doppelt erfreulich, die innere sachliche Nothwendigkeit, die über Kant hinaus zu den Lehren seiner Nachfolger geführt hat, und die hohe Bedeutung der Gedankenarbeit eines Fichte, Schelling, Hegel für alle Folgezeit von einem selbstständigen und gründlichen Denker wie Harms anerkannt und in helles Licht gestellt zu sehen. Dabei erscheint ihm neben den tiefgreifenden Unterschieden, die zwischen den Anschauungsweisen der grossen Philosophen obwalten, das Gemeinsame, was ihrer aller Denk- und Untersuchungweise bezeichnet, keineswegs als etwas geringes oder äusserliches. Die Philosophie seit Kant stellt sich ihm als ein Ganzes dar, und so als ein Ganzes aufgefasst ist sie die gegenwärtige Philosophie; sie ist zwar deutsche Philosophie, aber zugleich allgemeingültig (S. 21). „Die Aufgabe ist, das eine System zu finden, welches in dieser Mannichfaltigkeit sich entwickelt hat.“ Das einheitliche Wesen der deutschen Philosophie seit Kant erfasst Harms mit schlagender Bezeichnung darin, dass er sie als die Philosophie der Freiheit benennt (S. 238). „Unserer“, d. h. der deutschen, „Philosophie ist niemand gewachsen, der nicht mit dem religiösen Sinn die Erkenntnis der Thatsachen und mit ihrer Erkenntnis jenen Sinn zu verbinden vermag.“ (S. 29). Dabei legt er für seine Darstellung das hauptsächliche Gewicht auf die richtigere Erkenntnis des Wesens und der tiefsten Antriebe des Kantischen Systems. „In unserer sehr abweichenden Auffassung von dem Wesen der Kantischen Philosophie und wie sie die Grundlegung zu ihrer Fortbildung enthält, liegt, hoffen wir, zugleich ein Beitrag zur Lösung der philosophischen Frage der Gegenwart.“ (S. 603).

Dies mag genügen, um im allgemeinen den Geist zu bezeichnen, aus dem das Buch erwachsen ist. Was nun die Anlage und Eintheilung desselben betrifft, so zerfällt es nach einer Einleitung, welche in aller Kürze die deutsche Philosophie in ihrem Gegensatze zur antiken vom Mittelalter bis auf Leibniz charakterisiert, in 4 Abschnitte. Der erste stellt die Anfänge der neuen Bewegung des deutschen Gedankens bei Lessing, Herder und Jacobi, der zweite die Grundlegung derselben bei Kant dar; der dritte verfolgt die Ausbildung des Kantischen Gedankens durch J. G. Fichte, Schelling und Hegel; der vierte fasst unter der Bezeichnung der Einschränkung des bei den Genannten ausgebildeten Begriffes einer „absoluten Philosophie“ die Lehren Schleiermachers, Herbarts und Schopenhauers zusammen. Alle Späteren werden in einem kurzen Anhange als Fortsetzungen der früheren Bestrebungen bezeichnet; und auf wenigen Seiten wird auf die hauptsächlichen unter den verschiedenen Richtungen der Gegenwart nur eben hingewiesen.

Indem ich mich nunmehr anschicke, dem Verfasser in die Hauptpunkte seiner Ausführungen nachzugehen, halte ich es bei weitem für das Geeignetste, mit meiner eigenen Ansicht, auch da wo ich mit dem Verfasser nicht völlig übereinzustimmen vermag, möglichst zurückzuhalten und Ihnen über den Inhalt des Buches und die Ansichten des Verfassers einen möglichst getreuen und objectiven Bericht zu erstatten. Denn es wird Ihnen sicher mehr daran gelegen sein, heute von Harms als von mir zu hören. Ich werde Ihnen deshalb die hauptsächlichen Gedanken des Autors zumeist mit seinen eigenen Worten vorlegen.

2. Wir skizziren zunächst in wenigen Worten den Inhalt der Einleitung. Es kommt dem Verfasser darauf an, die Philosophie des Mittelalters in ihrer eigenthümlichen Bedeutung zu erfassen. Die mittelalterliche Philosophie hat ihre Bedeutung darin, dass sie geschichtlich die Schule für die neuere Philosophie geworden ist und der griechischen Philosophie gegenüber neue Elemente in die Gedankenwelt eingeführt hat. Die griechische Philosophie ist in ihrer ethischen Weltansicht charakterisiert durch die Verwechselung des Guten mit dem Schönen, so wie dadurch, dass bei den Griechen das wahre Leben aus der richtigen Erkenntnis entspringt; ihre physische Weltansicht ist Evolutionslehre; eine geschichtliche Denkweise ferner war unmöglich, wo man nur Griechen und Barbaren kannte. Dem gegenüber stammt das Problem der Geschichtsphilosophie aus dem Christenthum; für die Logik stellte sich das neue Problem von Wissen und Glauben, für die Ethik das der Freiheit des Willens, — denn in der christlichen Philosophie entspringt vielmehr die richtige Erkenntnis aus dem wahren Leben, — und für die Auffassung der Welt wird die Lehre von der Schöpfung entscheidend. Die Philosophie des Mittelalters ist nach alle dem eine Philosophie in einseitig theologischer Richtung.

Auf die Philosophie des Mittelalters folgt die der neueren Zeit, zunächst eine Philosophie in einseitig naturalistischer Richtung, und zwar theils so, dass für das Ideal der Wissenschaft die Erfahrungswissenschaft (Baco), theils so, dass dafür die Mathematik genommen wird (Cartesius). Der eigenthümliche Charakter dieser Zeit liegt in der Gründung der mechanischen Naturwissenschaft, des Naturalismus im Gegensatze zum Supranaturalismus des Mittelalters; die Natur gilt als das alleinige Object der Erkenntnis, und alles was ist, ist Natur. Empirismus und Rationalismus streiten miteinander; nach Baco ist die Erfahrung, nach Cartesius die Vernunft Richtschnur und Quelle aller wahren Erkenntnis. Aber beiden Richtungen ist der Naturalismus gemeinsam, die Uebertragung des Naturbegriffes auf den Geist. In diese Entwickelungsreihe nun gehört auch Leibniz, der erste grosse Philosoph deutscher Nation. Leibniz bildet nicht den Anfang einer neuen Epoche, sondern den Abschluss einer alten. Er hat den

Rationalismus des mathematischen Denkens eingeschränkt durch seine Unterscheidung der Wahrheit der Thatsachen von den allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten. Diese Anerkennung der Thatsachen ist eine Anerkennung zugleich des qualitativen Gehalts aller Empirie, die sich auch in der Annahme von Monaden ausdrückt. Der Streit von Empirie und Rationalismus hat damit in Leibniz eine Vermittlung und einen wenigstens relativen Abschluss gefunden.

Eine neue Richtung in der Philosophie tritt mit Kant ein. Seit Kant ist die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften, die freie und unabhängige Wissenschaft. Aber ehe diese grosse Erneuerung der Philosophie, die von Kant ausgeht, ins Auge gefasst wird, schildert der Verfasser als Anfänge der deutschen Philosophie den durch Lessing, Herder und Jacobi vollzogenen Uebergang von der früheren Philosophie zur deutschen. Jene Männer, die Vorläufer der „absoluten Philosophie", von denen Lessing auf Fichte, Herder auf Schelling hinweist, Jacobi den Fries, Schleiermacher, Herbart vorarbeitet, haben uns die Philosophie der Geschichte begründet; sie haben die Realität der Erfahrung betont, Gemüth und Herz gegen den einseitigen Rationalismus in Schutz genommen und eine Erneuerung des religiösen Lebens herbeigeführt, indem sie die Religion als eine Sache des Herzens der kahlen Nüchternheit des Verstandes entzogen. — Der betreffende Abschnitt des Buches, dessen Inhalt näher auszuführen wir uns versagen müssen, kann geradezu ein Muster historisch gerechten Urtheils und tief eindringender Charakteristik genannt werden.

Wir kommen nunmehr zu dem eigentlichen Hauptabschnitte, dem Kerne des Buches, welcher die Grundlegung der deutschen Philosophie durch Kant darstellt. — Hier liegt die ausgesprochene Eigenthümlichkeit des Buches am deutlichsten vor, hier treten uns die für die gegenwärtigen Bestrebungen wichtigsten Erwägungen entgegen. Wir können auch hier nur die hauptsächlichsten Gesichtspunkte und Resultate in aller Kürze andeuten.

Kants eigentliches Verdienst erkennt der Verfasser in der richtigen Problemstellung. Kant galt es, die Erkenntnis als Ganzes in sich zu betrachten. Denn die Philosophie ist ihrem Begriffe nach, als was sie bei Kant erscheint, kritische Philosophie, welche über die Möglichkeit, die Wahrheit und Gewissheit des Erkennens entscheidet. Darin, dass Kant dies erkannte, liegt seine epochemachende Bedeutung. Alle frühere Philosophie war dagegen nur wie eine empirische Wissenschaft, welche besondere Gegenstände erkennt. Von der Thatsache des Erkennens in der Mathematik, Physik, Metaphysik geht Kant aus. Er hat nicht gefragt, ob Erkenntnis möglich ist, sondern wie. Die Untersuchung der empirischen Erkenntnis und die der analytischen Urtheile schliesst er aus; nur das synthetische Urtheil giebt nach

Kant Erkenntnis. Dadurch, dass er die Frage gestellt hat: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? ist er der Begründer der deutschen Philosophie geworden. Mit der empirischen Psychologie hat der Kriticismus nichts gemein, eben so wenig mit der formalen Logik oder der dogmatischen Metaphysik. Von keinem dieser Gesichtspunkte aus lässt sich ein Verständnis Kants gewinnen. Die Aufhebung dieser drei traditionellen Disciplinen ist der erste Schritt zur Lösung des Problems einer Wissenschaft der Erkenntnis.

Die drei Kritiken zusammen, nicht eine von ihnen allein, enthalten den Kriticismus Kants. Die positive Entwickelung der Philosophie stammt nicht aus der Kritik der reinen Vernunft. Das Positive was Kant gewollt und geleistet hat, ist die Gründung einer ethischen Weltansicht zur Ergänzung der überlieferten physischen Weltansicht. Das ist auch der Sinn der Kritik der Urtheilskraft. Sie liefert nicht zu den übrigen eine neue Thatsache, sondern eine neue Auffassung der Empirie. Es wird die individuelle Bestimmtheit des Einzelnen, die Zufälligkeit gegenüber dem Gesetze, den Kategorieen festgehalten, wobei dennoch Uebereinstimmung von Denken und Sein gefordert wird. Die Werthschätzung der Empirie wird verbunden mit dem Princip der möglichen Uebereinstimmung der Erkenntnis und des Gegenstandes, der sittlichen Handlung und ihrer Objecte. Der höchste Zweck der Natur ist die Moralität, damit wird auch die Teleologie auf Ethik zurückgeführt. Der Mangel dabei ist freilich der, dass der kritische Skepticismus der Kritik der reinen Vernunft durch alle positiven Erörterungen hindurch immer wiederkehrt.

3. Gestatten Sie mir hier bei dem entscheidenden Punkte eine Abschweifung. Es gilt uns, die Auffassung der Kantischen Lehren, wie sie bei Harms uns entgegentritt, durch eine Reihe von Thatsachen noch weiter zu begründen und zu erläutern.

Dass die Lehre Kants für die gesammte wissenschaftliche Bewegung der letzten hundert Jahre, nicht blos in Deutschland, sondern in der cultivierten Welt überhaupt, eine epochemachende Bedeutung habe, darüber sind alle einverstanden. Wenn aber die Frage aufgeworfen wird, welches denn nun in den vielfachen Verzweigungen dieser Doctrin der bedingende Mittelpunkt, welches der eigentliche Sitz ihrer reformatorisch eingreifenden Macht sei, so gehen die Meinungen sehr beträchtlich auseinander. Heute gerade, wo das Andenken Kants von den verschiedensten Seiten her mit lebendigster Theilnahme erneuert und der Rückgang auf Kant fast allgemein als das einzige Heilmittel einer auf mannichfache unheilvolle Abwege gerathenen Wissenschaft verkündigt wird, ist es bei den Meisten besonders zweierlei, was als das eigentlich Werthvolle an der Kantischen Art zu philosophiren hochgepriesen wird: einerseits die kritische Methode, d. h. das Verfahren, vor dem

Versuch eines thatsächlichen Erkennens auf irgend einem Gebiete erst das Erkenntnisvermögen selbst nach seinen Formen und nothwendigen Grenzen einer Untersuchung zu unterziehen, andererseits das, in Bezug auf die theoretische Vernunft, skeptische Resultat dieser kritischen Untersuchung, nämlich der Satz, dass es eine Erkenntnis gebe nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung, also nur von Erscheinungen, die Dinge aber, wie sie etwa an sich sind, unserer Erkenntnis völlig unzugänglich bleiben. Wird nun darin die eigentliche grosse und schöpferische That des Vaters der kritischen Philosophie gefunden, so ergiebt sich als Consequenz, dass man das mehr Positive, was Kant zur Ergänzung jenes skeptischen Resultats später dargeboten hat, eher als einen hässlichen und störenden Anbau an das herrliche Prachtgebäude der Kritik der reinen Vernunft anzusehen geneigt ist und darin einen Abfall Kants von der Höhe seiner eigenen Principien finden möchte.

Würde man damit sagen wollen, Kant selber etwa habe ähnlich über die relativen Werthe der einzelnen Richtungen seiner philosophischen Thätigkeit geurtheilt, oder in dem durch das Hervortreten der Kantischen Philosophie entfachten Wettstreite der Geister, zu einer völlig befriedigenden Weltanschauung zu gelangen, sei gerade die Kritik der reinen Vernunft und in ihr vorwiegend der kritische Skepticismus der eigentliche Antrieb jener tiefgreifenden Bewegung gewesen: so würde man sich zu ausgemachten Thatsachen in entschiedenen Widerspruch versetzen. Denn was das letztere anbetrifft, die Wirkung auf die Zeitgenossen, so ist es ganz offenbar, dass der gewaltige Eindruck, den die kritische Philosophie auf die Gemüther der Besten in der deutschen Nation machte, wesentlich auf den Anschauungen Kants vom Sittlichen, von der Freiheit des menschlichen Willens und der überschwenglichen Majestät des Sittengesetzes beruhte, woneben nur etwa die geistvolle Neubegründung der Aesthetik und einer immanenten Teleologie als gleichwerthig in Betracht kommt. Und andererseits, wenn Kants eigenes Urtheil über die Bedeutung seines Schaffens befragt wird, so zeigt sich, dass er selber die Kritik der reinen Vernunft niemals als ein Ganzes für sich, sondern eher nur als die Wegebahnung für andere und höhere Ziele angesehen hat. Das lässt sich mit voller Sicherheit aus der Zeit der Arbeit an seinem Hauptwerke nachweisen.

Schon im Jahre 1765 plante Kant, wie wir aus einem Briefe an Lambert (vom 31. December) ersehen, eine Arbeit, welche die metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit und zugleich die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit behandeln sollte, und im Jahre 1770 schrieb er (den 2. September) demselben ausgezeichneten Forscher, indem er ihm die berühmte *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* die erste Grundlegung für seine neue kritische

Methode, übersandte: er habe sich vorgesetzt, diesen Winter seine Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Principien anzutreffen seien, und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung zu bringen und auszufertigen; dieselbe werde in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen. Seitdem nun beginnt die rastlose und unermüdliche Arbeit des grossen und gewissenhaften Denkers, das bisher nur erst in den Umrissen geahnte Werk der Neubildung der Wissenschaft zu einem allseitig durchgebildeten und wol fundamentierten Ganzen zu gestalten, eine Arbeit, die ihn zwölf Jahre festhielt, so dass seine literarischen Veröffentlichungen während dieses Zeitraumes fast gänzlich pausiren. Immer deutlicher tritt ihm allmählich der grosse Bau vor die Seele, genau so wie er ihn in den Jahren seines Alters, ein Meisterwerk auf das andere häufend, ausgeführt hat. Am 7. Juni 1771 schreibt er an Marcus Herz: „Ich bin damit beschäftigt, ein Werk, welches unter dem Titel: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, das Verhältnis der für die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusammt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll, etwas ausführlich auszuarbeiten.“ Da haben wir also schon in vollkommener Deutlichkeit den Plan aller drei Kritiken, der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft. Aber die Arbeit zeigte immer neue Schwierigkeiten, und nur sehr langsam reifte der Plan aus. Im Jahre 1772 stellte sich, wie wir gleichfalls aus einem Briefe an Marcus Herz (vom 21. Februar) ersehen, der Plan jenes Werkes über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft schon deutlicher und detaillirter dahin, dass das Werk aus einer Phänomenologie und einer Metaphysik, die Metaphysik aber wiederum aus zwei Abschnitten bestehen sollte, von denen der eine allgemeine Principien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde, der andere die ersten Gründe der Sittlichkeit zum Inhalte hatte. Er sei jetzt im Stande, schreibt Kant, eine Kritik der reinen Vernunft vorzulegen, welche die Natur der theoretischen sowol als praktischen Erkenntnis, sofern sie blos intellectual sei, enthalte; den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen enthalte, werde er zuerst, und darauf die reinen Principien der Sittenlehre ausarbeiten. In drei Monaten hofft er den ersteren Theil herauszugeben; aus diesen drei Monaten sind neun Jahre geworden. Für das, was wir hier erweisen wollen, ist aber am entscheidendsten eine Aeusserung aus dem Jahre 1773, gleichfalls aus einem Briefe an Marcus Herz. Kant erklärt hier seine Absicht, der Philosophie eine völlig andere und für Religion und Sitten weit vortheilhaftere Gestalt zu geben. Er will zuerst eine Transcendentalphilosophie liefern, welche eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft sei, sodann eine Meta-

physik in zwei Theilen: Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten. Die letztere werde er zuerst herausgeben und freue sich zum voraus darauf.

Es kam uns auf den Nachweis an, dass der Gedanke einer Kritik der reinen Vernunft von Kant niemals anders geplant worden ist als im engsten Zusammenhange wenigstens mit einer Kritik der praktischen Vernunft, d. h. einer Grundlegung der reinen Vernunftprincipien der Sittlichkeit, und dass gerade an letzterem Theil seiner Aufgabe Kant mit besonders innigem Antheile auch seines Herzens betheiligt war. Diesen Beweis glauben wir erbracht zu haben. Aber wir meinen, man muss auch noch weiter gehen und anerkennen, dass seine praktische Philosophie für Kant selber geradezu im Mittelpunkte seines gesammten Schaffens stand. Vielleicht mag das nicht genügend bewiesen werden durch den wärmeren und belebteren Ton seiner Schriften zur praktischen Philosophie; wir wollen zugeben, dass dieser einfach als eine Folge aus dem das persönliche Interesse stärker in Anspruch nehmenden Gegenstande der Untersuchung zu begreifen sei. Aber darf man das als unerheblich zur Seite schieben, dass Kant von allem „Vernünfteln" so gering und von dem Handeln so hoch denkt, dass er der praktischen Vernunft den Primat vor der theoretischen Vernunft zuschreibt, dass er, nachdem er in der Kritik der reinen Vernunft die Grenzen des menschlichen Erkennens abgemessen, in der Kritik der praktischen Vernunft den Nachweis führt, dass der praktischen Bestimmung des Menschen die Proportion seines Erkenntnisvermögens weislich angemessen sei? Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft den Nachweis unternommen, dass die Vernunftideen von Freiheit, Unsterblichkeit, Gott keine eigentliche Erkenntnis eines Objekts enthalten, dass sie für das Erkennen keine constitutive, nur eine regulative Bedeutung besitzen. Wenn er nun in seiner praktischen Philosophie eben jene Ideen als Objekte eines allgemein gültigen Vernunftglaubens zurückgewinnt, sollte man berechtigt sein, das nur als eine theilweise Zurücknahme einer früher allzukühn ausgesprochenen Negation anzusehen und als ein Herabsteigen von einer schon erreichten Höhe zu tadeln? Ist nicht vielmehr das wirkliche Verhältnis dieses, dass, wie Kant in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft selbst näher darlegt, letzteres Werk mit seinen Negationen eben nur den Bauplatz zu reinigen und zu ebnen bestimmt war, auf welchem das eigentliche Gebäude, die praktische Philosophie errichtet werden sollte, zum Theil mit dem Baumaterial, welches von der Kritik der reinen Vernunft gleichfalls schon zubereitet und znm Gebrauch passend hergestellt worden war? Es gehört nur ein unbefangener Blick dazu, um zu erkennen, wie aller dieser Aufwand von Analytik und Dialektik doch schliesslich nur dazu dient, um den Ort zu zeigen, wo die Idee der Freiheit ihre Heimat, ihre feste Burg, ihre jedem Zweifel überlegene Wirklichkeit hat. Mitten in der Kritik

der reinen Vernunft kündet die Kritik der praktischen Vernunft sich an, so sehr, dass ohne die letztere jene ein blosses Fragment, ein trümmerhafter und unverständlicher blosser Entwurf bleibt.

Nur so, indem man der praktischen Philosophie die centrale Stellung innerhalb des Kantischen Gedankenkreises zugesteht, die ihr gebührt, wird man im Stande sein, die grosse That Kants und die gewaltigen Wirkungen, die von ihm ausgegangen sind, richtig zu würdigen. Nicht sowol durch seine kritische Untersuchung des Erkenntnisvermögens, sondern in weit höherem Grade durch seine Lehre von der sittlichen Natur und Bestimmung des Menschen hat Kant das Thema angegeben nicht nur für die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie, sondern auch für Poësie und staatliche Cultur unter den Deutschen. Wir halten uns für berechtigt, Kants praktische Philosophie für das innerste Heiligthum in dem stolzen Prachtbau seiner Gedankenwelt anzusehen, für das die Kritik der reinen Vernunft nur die Vorhalle und die Durchgangszimmer bildet.

Entworfen freilich ist das ganze Gebäude nach einem einheitlichen Plane, und ein und derselbe Geist ist es, der alle Theile durchzieht und zusammenhält. Auch bei denen, die dies zugeben, ist indessen nicht immer volle Klarheit darüber vorhanden, was als das zu Grunde liegende Princip des Kantischen Denkens zu betrachten ist. Allzuoft und allzusehr betont man bei Kant den Gegensatz zu den Denkern, die nach ihm gekommen sind und von seinen Theorien ihren Ausgang genommen haben; man sucht ein Verdienst darin, die Späteren, einen Fichte, Schelling, Hegel, ihrer schwärmerischen Speculationen und ihres zuversichtlichen Dogmatisierens wegen zu verwerfen, Kant dagegen wegen seiner nüchternen Enthaltsamkeit von allem Verstiegenen und wegen seiner besonnenen Mässigung, seiner Anlehnung an die Erfahrung, seines näheren Verhältnisses zu den Naturwissenschaften zu rühmen. Es ist zweifelhaft, ob diese Scheidung Kants von seinen Nachfolgern ganz den Thatsachen entspricht. Was der späteren Philosophie der Deutschen eigenthümlich ist, das Streben, aus Begriffen der Vernunft die Welt zu erklären abgesehen von aller Erfahrung, die Natur ausser uns wie die Geschichte der Menschheit als ein System voller vernünftiger Uebereinstimmung zu begreifen, in allem, in den Erscheinungen der sittlichen wie in denen der natürlichen Welt, nichts gelten zu lassen als die Vernunft und die Vernunft als die eigentliche Substanz aller Dinge zu erkennen: das ist von Kant her in die deutsche Philosophie eingedrungen und bezeichnet ebensowol Kants als seiner Nachfolger Eigenthümlichkeit im Vergleich zu aller vorhergehenden und gleichzeitigen Philosophie.

Das Princip, an welchem Kant alle wahre Wissenschaft misst, ist eben dasjenige, das sich schon bei Plato und Aristoteles als die Grundlage ihres Philosophirens findet und das im wesentlichen immer den Ausgangspunkt aller echten Philosophie bilden muss, die wirkliche Wissenschaft zu sein den Anspruch erhebt. Nach

Kant ist es ein wesentliches Princip alles Gebrauches unserer Vernunft, ihre Erkenntnis bis zum Bewusstsein der Nothwendigkeit zu treiben. Solches Bewusstsein ist aber innerhalb der Erfahrung nicht zu finden. Erfahrung sagt uns zwar was da sei, aber nicht dass es nothwendigerweise so und nicht anders sein müsse; eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit. Erkenntnis ist also nur zu finden, indem man von der Erfahrung absieht und sich rein auf dasjenige gründet, was aller Erfahrung vorausgeht, auf die Formen und Gesetze unseres Erkennens selber, und dieses ist das *a priori*, in welchem allein Nothwendigkeit, Allgemeinheit, Wahrheit enthalten ist. Reine Philosophie ist also diejenige, die sich lediglich auf Principien *a priori* begründet, und diese sind das eigentliche Kennzeichen der reinen Vernunft überhaupt. Beweisen wollen, sagt Kant, dass es gar keine Erkenntnis *a priori* gebe, das hiesse nichts anderes, als durch Vernunft beweisen wollen, dass es gar keine Vernunft gebe. In diesem Sinne strebt Kant nach einer blos intellectuellen Wissenschaft, in welcher gar keine empirischen Bestandtheile mehr vorgefunden werden; eben dadurch ist er Führer und Vorbild der metaphysischen Schule in Deutschland geworden. Wer die Richtung der letzteren verwirft, der muss dann auch consequent sein und darf Kant von solcher Verwerfung nicht ausnehmen. Kant selber sagt zwar gelegentlich von sich: „Hohe Thürme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich; mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung.“ Indessen, mag das immerhin eine seiner Neigungen bezeichnen, die in seinem Philosophiren zur Herrschaft gelangte war es nicht.

Kant sucht jedes philosophische Problem auf reine Vernunft, d. h. auf die von allem empirischen freie Vernunft zurückzuführen. Jenes Ideal strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welches als das Ziel aller Wissenschaft vorschwebt, ist nur durch reine Vernunft erreichbar. Vernunft ist die oberste Anlage des Menschen, das eigentliche Siegel seiner hohen Bestimmung. Wo Vernunft ist, da haben wir auch Principien *a priori*. Nun giebt es aber nicht blos eine theoretische Vernunft, ein Vermögen der Erkenntnis aus Principien *a priori*, sondern auch eine praktische Vernunft, und da sich auch die Gefühle der Lust und Unlust auf Principien *a priori* zurückführen lassen, so giebt es auch eine Vernunft im Aesthetischen, die *a priori* vorschreibt, was allgemein und nothwendig gefällt.

Theoretische und praktische Vernunft nun, um bei diesen zu bleiben, sind eine und dieselbe Vernunft, und nur in der Anwendung verschieden. Auch die praktische Vernunft sucht zu dem Bedingten das Unbedingte, zum Stückwerk der Erfahrung die unbedingte Totalität; sie ist auf ein höchstes Gut gerichtet. Auch für die praktische Vernunft, wenn sie anders Vernunft sein soll, muss es

schlechthin nothwendige und unbedingte Gesetze geben. Darum sucht Kant die reine Moralphilosophie in einer von allem empirischen, von allem was zur Anthropologie gehört, gesäuberten Wissenschaft der reinen praktischen Vernunft. Das moralische Gesetz, das vernünftig sein soll, muss absolute Verbindlichkeit bei sich führen. Die sittlichen Principien sind als Principien der Vernunft nicht auf Eigenheiten der menschlichen Natur begründet, sondern sie bestehen für sich *a priori*; sie sind praktische Regeln, die für jede vernünftige Natur, und eben deshalb auch für die menschliche gültig sind.

Dazu kommt nun ein zweiter Gesichtspunkt. Aus der Vernunft wird alles übrige abgeleitet, die Vernunft aber aus nichts anderem. Sie ist überall das Höchste und Letzte. Die reine Vernunft ist in der That mit nichts als mit sich selbst beschäftigt. Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst, und nicht um eines anderen willen sind die vernünftigen Wesen da. Die theoretische Vernunft aber selber hat im vernünftigen Wesen ihren Zweck an der praktischen Vernunft. Alle Einschränkung des Erkenntnisvermögens dient der Unbedingtheit und Majestät des praktischen Vermögens. Erst im Willen, dem Sitze der praktischen Vernunft, ist die Freiheit, die unbedingte Causalität der Vernunft, die Unabhängigkeit von allen empirischen Bedingungen, das Vermögen, die Begebenheiten in der Erscheinung von selbst, spontan, anzufangen. Die Freiheit hat keinen Zweck mehr über sich, ihre Realisirung ist selbst der höchste Zweck. Der Mensch als moralisches Wesen ist selbst der Endzweck der Schöpfung; der vernünftige Wille kann also keinen Zweck ausser sich, keinen über sich haben; als Vernunft ist er sich selbst der höchste Zweck, und seine Güte besteht darin, autonom zu sein, bei sich selbst zu bleiben.

Hier also liegt der Mittelpunkt der Kantischen Philosophie, liegt der Quell ihrer gewaltigen Wirkungen. Was Kant in der Kritik der reinen Vernunft vorbereitet, in der Kritik der praktischen Vernunft fortgesetzt hat, das hat er in der Kritik der Urtheilskraft vollendet. Der Erste unter den Neueren hat er nach Aristoteles den Begriff des immanenten Zweckes, den Begriff des Organismus neu zum Leben erweckt und vertieft, die Welt als ein System von Zwecken zu begreifen angeleitet und an die Spitze dieses Systems als dessen Krönung und Vollendung den Menschen nach seiner sittlichen Anlage zu stellen gewagt. Der Primat der praktischen Vernunft, die Sittlichkeit der vernünftigen Wesen als der Zweck aller Zwecke: das ist der grösste unter den grossen Gedanken Kants. Durch diesen hat er seine Zeitgenossen, hat er vor allem einen Schiller, einen Fichte begeistert und neue Culturelemente in das geistige Leben unserer Nation eingepflanzt. Erschöpft ist dieser Kantische Gedanke auch durch die auf Kant folgenden Entwicklungen nicht, eher ist er zu Zeiten unbillig zurückgedrängt worden. Dass er seine volle Macht und seine allseitige Ausbildung erlange, darin erblicken wir

mit Harms das dringendste Bedürfnis für einen wahrhaften Fortschritt der philosophischen Erkenntnis. In diesem Sinne meinen auch wir, dass der Rückgang auf Kant geboten sei.

Mit vollem Rechte behauptet daher Harms: die Kritik der praktischen Vernunft enthält die positiven Lehren des Kriticismus, die positive Grundlegung der deutschen Philosophie. Aus den Positionen der praktischen Vernunft ist die Fortentwicklung der deutschen Philosophie hervorgegangen (S. 227. 250). Der Kriticismus Kants löst die Probleme, über die die theoretische Vernunft in Zweifel bleibt, durch die Ethik. Sein Ruhm ist es, die Wissenschaft der Ethik begründet zu haben; erst nach ihm tritt das Streben hervor, die Philosophie als Ganzes in ihren drei Theilen: Dialektik, Physik, Ethik darzustellen. Es liegt darin eine Verwandtschaft Kants mit Sokrates, nur dass dieser den Willen vom Verstande abhängig sein liess, während bei Kant das Princip der Freiheit das herrschende ist (S. 232).

Zu den Resultaten der Kritik der reinen Vernunft verhält sich Harms im wesentlichen ablehnend. Nicht in gleichem Maasse wie die Stellung des Problems kann er die Lösung des Problems rühmen. Zunächst hat Kant darin gefehlt, dass er das Erkennen nicht in seiner Ganzheit, sondern als besonderes Erkennen untersucht hat. Die Kritik der theoretischen Vernunft untersucht nach einander das mathematische, physikalische und metaphysische Erkennen; den Begriff des Erkennens selber hat Kant nur aufgenommen, nicht durch Untersuchung gewonnen. Ihm schwebt als Ideal des Erkennens ein Erkennen der Dinge vor, wie sie an sich sind: dieses Ideal wird ihm zum Maassstab, an dem er das Erkennen misst; dadurch wird von vorn herein die Frage verschoben. Die Ableitung der Kategorien aus den Formen des Urtheils, der Ideen aus den Formen des Vernunftschlusses sind beide gleich ungenügend. Die Urtheilsformen hat Kant nicht abgeleitet, wie es für seine Philosophie vor allem nothwendig gewesen wäre, sondern nur aus der überlieferten Logik entlehnt. Seine Eintheilung derselben entspricht in keiner Weise dem Begriffe einer logischen Eintheilung. Doch wir gehen auf die äusserst scharfsinnige Kritik, die Harms an der Kritik der reinen Vernunft in allen ihren hauptsächlichen Punkten übt, nicht näher ein. Seine Einwendungen sind von schlagender Kraft und berühren Schwierigkeiten, die meistens noch nicht genügend erörtert waren. Wer über den Kantischen Gedankengang ein sicheres Urtheil gewinnen will, kann an diesen Erörterungen von Harms nicht vorübergehen. Uns liegt indessen mehr an der Beurtheilung, die das Resultat der Kritik der reinen Vernunft, der kritische Skepticismus oder transcendentale Idealismus durch Harms erfährt. Denn hier der herrschenden Seichtigkeit oder Unsicherheit gegenüber mit offener Sprache herausgegangen zu sein, halten wir für ein hauptsächliches Verdienst des Verfassers.

Das Wesen von Kants Kritik der reinen Vernunft findet Harms nicht in ihrem Endergebnis, dem transcendentalen Idealismus, sondern in der Untersuchung des Erkenntnisvermögens. Kant greift den Grundsatz an: wie ich denken muss, so ist es. Aber er erkennt doch wieder den Grundsatz an in der Form: ich erkenne mein Erkenntnisvermögen, und es ist so wie ich es erkenne (S. 221). Die Kräfte des Erkennens aber, welche ausreichen, das Erkennen zu erkennen, werden wol auch ausreichen, den Gegenstand des Denkens, die Welt der Dinge in Natur und Geschichte, zu erkennen. Wenn Kant sagt: die Dinge an sich können wir nicht erkennen, was heisst das anders als: wenn wir nicht erkennen, so können wir nicht erkennen. Der Grund dieser sonderbaren Auffassung liegt in der Isolirung des Menschen, als ob die Formen seines Denkens und Anschauens eine ganz exceptionelle Einrichtung wären. Der Mensch ist danach ein Räthsel, ein unerklärbares Wunder. Ein unbegreifliches, zufälliges Factum ist bei Kant der letzte Grund aller Erkenntnis, nämlich dass wir diese Formen des Denkens und Anschauens besitzen. Die Forderungen der praktischen Vernunft dagegen stammen aus der Vernunft überhaupt, nicht aus der particulären Natur des Menschen. Alles was die theoretische Vernunft lehrt, hat nur bedingte Gültigkeit; die Gebote der Sittlichkeit gelten aber unbedingt. Die praktische Vernunft hat deshalb vor der theoretischen Vernunft selbst auf dem Gebiete der Erkenntnis den Primat; die Postulate der praktischen Vernunft sind vielmehr Postulate der theoretischen Vernunft in der Erkenntnis der praktischen Vernunft. Darum erklärt Harms mit aller Entschiedenheit: „Wir halten die Theorie vom Denken und von der Erkenntnis, welche in der Kritik der praktischen Vernunft gegeben ist, für die wahre Logik, die Theorie aber, welche hierüber die Kritik der reinen Vernunft enthält, nicht für die wahre, sondern für eine Logik des Scheins.“ Kant selbst ist über den kritischen Skepticismus weggeschritten, weil er noch andere Thatsachen als die der sinnlichen Anschauung anerkannte. Macht man den Schritt nicht mit, so fällt man zurück in den vorkantischen Sensualismus, Nominalismus, Naturalismus (S. 249 ff.).

4. Kant selbst ist aus dem Dualismus nicht herausgekommen. Ding an sich und Erscheinung, Sinne und Denken, Erkennen und Handeln, Natur und sittliche Welt stehen sich unvermittelt gegenüber. Es folgt die Periode der systematischen Ausbildung der deutschen Philosophie durch Fichte, Schelling und Hegel. Der Fortschritt zunächst von Kant zu Fichte ist mit geschichtlicher Nothwendigkeit geschehen. Von der Kritik des Erkennens wird fortgeschritten zum Systeme der Philosophie; es handelt sich um die Methode des Denkens, durch die man zum System gelangt. Der ideale Begriff des Erkennens dient nicht mehr blos zur Kritik, sondern zum productiven Princip des Erkennens. Dass wir zur

Wahrheit gelangen, wird nicht wie bei Kant durch die gegebene Ausstattung des Geistes, sondern durch die Kunst des Denkens bedingt. Fortan ist die Philosophie Inbegriff aller Wissenschaften, absolute Philosophie, nicht blos Wissenschaft von Begriffen, sondern auch von Thatsachen aus der Construction von Begriffen. Inhalt und Form des Erkennens sollen sich aus dem Denken gewinnen lassen. Es ist ein überschwängliches Ideal des Wissens, was hier zu Grunde liegt. Aber aus Kants Grundlegung der Philosophie und den Anfängen der deutschen Philosophie von Lessing und Herder geht mit innerer Nothwendigkeit die Forderung hervor zu ihrer systematischen Ausbildung und Fortentwickelung, wie Fichte, Schelling und Hegel sie zu realisiren versucht haben. „Das Verdienst kann dieser Richtung nie bestritten werden, dass sie die Fahne der Philosophie hoch gehalten und sie nicht durch den Schmutz hat schleppen lassen. Uebergriffe hat sie sich erlaubt, aber das Buhlen um die Gunst der Erfahrungswissenschaften und das blosse Herumnaschen in fremden Gebieten hat sie nie betrieben, überzeugt, dass die Philosophie eine selbstständige und nothwendige Wissenschaft ist, welche in der Natur des menschlichen Geistes eine viel tiefere Wurzel hat als jede besondere Wissenschaft, und dass das Leben in allen Wissenschaften erstirbt, wenn die Philosophie selbst in Verfall geräth." — Ich habe mir nicht versagen können, Ihnen diese köstlichen Worte wiederzugeben, die dem Verfasser wol in unserer aller Augen zur Ehre gereichen.

Im Folgenden hebt Harms hervor, dass alle drei, Fichte sowol wie Schelling und Hegel keinen blossen Idealismus gewollt, sondern einen Idealrealismus angestrebt, dass die Kantischen Resultate für sie die gemeinsame Grundlage gebildet haben. Die gebräuchliche Unterscheidung in subjectiven, objectiven und absoluten Idealismus billigt er nicht; er schreibt vielmehr, indem er wesentlich abweichende Gesichtspunkte für die inneren Motive der Succession der Systeme aufstellt, Fichte einen ethischen, Schelling einen physischen, Hegel einen logischen Idealismus zu. Erst im logischen Idealismus erkennt er den wahrhaft universellen, der alles Sein auf Denken, alle Realität auf Gedachtwerden reducirt.

Mit grosser und wie uns scheint völlig berechtigter Vorliebe behandelt unser Autor J. G. Fichte. Fichte, sagt er, steht isolirt und bildet die Höhe und den Wendepunkt in der Entwicklung der Philosophie seit Kant. An Tiefsinn und Kühnheit übertrifft Fichte alle Denker deutscher Herkunft; sein Denken stellt sich in selbstbewusstester Energie aller Erfahrung und Ueberlieferung entgegen. Die Charakteristik dieses herrlichen Mannes bei Harms gehört zum Besten, was je über ihn gesagt worden ist; doch ist es unmöglich, jetzt länger dabei zu verweilen. Dass Harms sich vor 30 Jahren das Verdienst erworben hat, die geläufige Annahme von zwei bis auf den Grund verschiedenen Systemen Fichtes zu widerlegen, ist

bekannt. Mit Recht hebt er an Fichte die Richtung auf das Leben und darin die Verwandtschaft mit Lessing hervor, aber zugleich die ganze schroffe Einseitigkeit seines Denkens. Fichtes ethischer Idealismus, sagt Harms, war durch Physik zu ergänzen: aber die Späteren, indem sie über Fichtes Einseitigkeit hinausgehen, erleiden doch auch eine schwere Einbusse, indem sie den Begriff des Sollens — richtiger vielleicht war zu sagen, den Primat des Ethischen — aufgeben. Darum gilt es, dies zurückzuholen; darum ist die Fichtesche Philosophie eine Philosophie der Zukunft und heisst die Frage der deutschen Philosophie nicht „Kant oder nicht Kant“, sondern „Fichte.“

Die Art, wie Harms die wesentlichen Gedanken Fichtes wiedergiebt, um daran die Bedeutung des Mannes aufzuzeigen, ist von der herkömmlichen gründlich verschieden. Nicht an die äusserliche Form, in der Fichte, immer wieder aufs neue ansetzend, seine Gedanken entwickelt hat, bindet sich Harms, sondern mit gründlicher Durchdringung der ganzen Fichteschen Anschauungsweise erzeugt er in gewissenhafter Treue und doch in freier Aneignung die wesentlichen Gedanken Fichtes nach. Mit Nachdruck hebt Harms hervor, wie Fichte an die „Kritik der praktischen Vernunft“ anknüpft und vom Begriff der Freiheit ausgeht, wie ihm die Wissenschaft ihr Wissen in der Selbsterzeugung ihres Gegenstandes hat, wie nach Fichte die Freiheit, die Kant nur im Handeln findet, auch im Denken errungen werden soll. Damit wird richtig denken zur Pflicht, das praktische Ich zum Ich des ursprünglichen Selbstbewusstseins, das Wollen zum wesentlichen Charakter der Vernunft; jedes Vorstellen ist so durch ein Wollen bedingt. Fichte construirt die Geschichte des Bewusstseins aus dem Begriffe des Bewusstseins; das Ziel dieser Geschichte ist die Freiheit, und die Entwicklungsstufen des Bewusstseins sind die Entwicklungsstufen der Freiheit. Das Bewusstsein ist zunächst theoretisches Bewusstsein, als solches gehemmt durch die Natur, die eine blosse Erscheinungswelt ist; es entwickelt sich zum praktischen, sittlichen Bewusstsein und erreicht sein Ziel als Bewusstsein von Gott.

Wir verfolgen nicht weiter ins einzelne die lichtvolle Darstellung, wie bei Fichte dieser Process sich gestaltet von der Empfindung zur Anschauung, weiter zur Wahrnehmung des Objects und zur inneren Wahrnehmung und sodann zum reinen Denken, dessen eigentliches Object das absolute Ich, das allgemeine Leben ist, das sich seiner in der individuellen Form bewusst wird. Denn die Individuen sind die Bedingung für die Entstehung des Bewusstseins, und in einer unendlichen Reihe von Individuen stellt das allgemeine Leben sich dar, das in den Individuen gehemmt ist, aber so, dass die Hemmung aus ihm selber stammt und das absolute Ich selber das Nicht — Ich setzt. Wie entschieden Fichte vor allem der Hegelschen Lehre vorgearbeitet hat, mindestens der In-

tention nach, aber theilweise auch bis ins Einzelne der Ausführung hinein, tritt aus dieser Harmsschen Darstellung aufs neue mit überzeugender Kraft entgegen.

In der Behandlung der Bewusstseinsstufe, die Fichte die praktische nennt, hebt Harms mit Recht hervor, dass für Fichte die Freiheit nicht im Gebiete des Naturtriebs, aber auch nicht im Gebiete der Sittlichkeit liegt, sondern nur im Acte des Uebergangs von dem einen Gebiete ins andere, der Erhebung von der Natur zur Sittlichkeit, dass folgerecht die freie That für unbegreiflich, nur unmittelbar erkennbar in intellectueller Anschauung erklärt wird, dass damit Fichtes Philosophie einen persönlichen Charakter in ausschliessendem Sinne erhält: denn intellectuelle Anschauung begründet kein allgemeingültiges Wissen. Wenn aber dem praktischen Bewusstsein der Endzweck noch als ein Werden zu Grunde liegt, so fordert es eben darum ein nie gewordenes und nicht werdendes, ein absolutes Sein, Gott, und erhebt sich zum religiösen Bewusstsein. Vom Wissen aus, und zwar vom sittlichen Wissen des Endzwecks, gelangt Fichte zum Sein schlechthin, zu Gott, ähnlich wie Kant, und doch nicht durch äusserliche Reflexion wie dieser, sondern viel tiefer, durch immanente Ableitung aus dem Wissen selbst. Für Fichte ergiebt sich damit der Begriff der höchsten Erkenntnis dahin, dass sie die Anschauung Gottes als des Princips des Sittengesetzes oder des Endzwecks ist. Wenn Fichte das Absolute zuerst als moralische Weltordnung, nachher als absolutes Sein gefasst hat, so ist das kein Bruch mit seiner ursprünglichen Auffassung, nur eine consequente Fortbildung derselben. Die Differenzen der Anschauung zwischen der ersten und zweiten oder, wenn man eine solche annehmen will, auch der dritten Periode Fichtes stellt Harms überhaupt in keiner Weise geringer dar als sie sind; aber wir glauben, man muss ihm zustimmen, wenn er behauptet: diese Differenzen stammen nicht aus der Veränderung des principiellen Standpunktes, nicht etwa, wie Schelling behauptete, aus den Einflüssen der Schellingschen Philosophie, sondern Fichte habe nur die Darstellung und den Sprachgebrauch seiner Lehre und nicht einmal, sondern oft verändert und die ursprüngliche Intention derselben im Fortgange nur klarer herausgearbeitet; das Princip seines Systemes aber betreffe die Veränderung nicht.

Eine befriedigende systematische Durchbildung seines Princips ist trotz der immer wiederholten Ansätze Fichte nicht gelungen. Aber zu einem abgeschlossenen System hat es auch Fichtes nächster und geistesmächtigster Nachfolger Schelling nicht gebracht. Nichts desto weniger hat auch er dem deutschen Gedanken höchst werthvolle Anregungen gegeben, und Harms weiss ihnen im vollsten Maasse gerecht zu werden. Das Wesentliche dessen, was Schelling für die Ergänzung und Weiterbildung der Fichteschen Philosophie geleistet hat, liegt in der Naturphilosophie: diese ist eine völlige

und eine hochverdienstliche Neugründung. Dem Charakter der nachkantischen deutschen Philosophie gemäss wird die philosophische Betrachtung der Natur, die unmöglich dabei stehen bleiben kann, die Natur als etwas unselbstständiges, einem ihr fremden Zwecke dienendes unter rein ethische und teleologische Gesichtspunkte zu stellen, zu dem Bestreben, die Formen der Natur *a priori* aus dem Begriffe der Natur abzuleiten, wobei es dann freilich geschieht, dass die subjectiven Operationen des Denkens mit objectiven Vorgängen verwechselt werden. Das Grosse an dieser eigenartigen Auffassung aber ist das, dass die Natur begriffen wird als der sichtbare Organismus unseres Verstandes. Nach dieser Ansicht gelangt die Natur im Menschen zum Bewusstsein ihrer selbst, ist die Natur die Entstehungsgeschichte des Geistes, sind ihre Thätigkeiten und diejenigen des Geistes von gleicher Art. Damit ist der Dualismus beseitigt; der Begriff der Natur ist universell, sie ist ein Grund aller objectiven und erkennbaren Existenz. „Es kann kein Zweifel sein“, sagt Harms (S. 358), „dass die Naturphilosophie, die Schelling gegründet hat, einen berechtigten Gedanken, ein wesentliches Element der Wahrheit, welche ohne ein objectives Sein, mit dem der Gedanke übereinstimmt, keine Wahrheit ist, in der Entwicklung der Philosophie seit Kant zur Geltung gebracht hat. Die Zeit der Verurtheilung der Schellingschen Naturphilosophie, weil ihre Deductionen auch Fehlgriffe enthalten, sollte vorbei sein, damit das Wahre, was seine Genialität ergriffen, nicht verloren geht über das Hervorheben von Mängeln und Einseitigkeiten, welches am meisten von denen geschieht, die nie ein Werk von Schelling in der Hand gehabt haben.“ Und an einer anderen Stelle heisst es (S. 354): „Schellings Naturphilosophie hat einen grossen und bedeutungsvollen Einfluss ausgeübt nicht blos auf die empirischen Naturwissenschaften, da viele angesehene Naturforscher sich zu ihren Ansichten bekannten, sondern noch mehr auf die geschichtlichen und die ethischen Wissenschaften, deren physische Begriffe und Vorstellungen aus der Schellingschen Naturphilosophie stammen.“ Das Gefühl für historische Gerechtigkeit, das sich in dieser Würdigung der Schellingschen Leistung ausdrückt, muss heute wol einen erfreulichen Eindruck machen, wo die allergröbste Unkenntnis der vergangenen Epoche des deutschen Gedankens mit vornehmem Absprechen über den Gehalt dessen, was sie hervorgebracht hat, Hand in Hand geht.

Harms unterscheidet bei Schelling 3 Epochen: 1. die der Naturphilosophie und des transcendentalen Idealismus bis 1800, 2. die der Identitätsphilosophie, 3. die der positiven Philosophie seit 1809. Auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus ist die fundamentale Frage: wie kommt das Ich zur Natur? und daraus wird die Frage: wie kommt es zum Bewusstsein von sich? Ebenso ist in der Naturphilosophie die Frage: wie kommt die äussere Nutur

zum Bewusstsein? Damit wird das Leben des Geistes zur Fortsetzung des Naturprocesses, der Gegensatz der Freiheit zur Natur verschwindet, alles hat nur den theoretischen Zweck, erkannt zu werden. Fichtes Wissenschaftslehre wird hier ergänzt durch Philosophie der Kunst. Die Kunst als Einheit von Wissen und Handeln wird als Ziel und Vollendung des geistigen Lebens betrachtet. In alledem trennt sich Schelling von der durch Lessing und Fichte vertretenen Richtung und nähert sich Herder. Die Naturphilosophie als blosse Evolutionslehre, die nicht, wie es bei Fichte der Fall ist, die Evolution um eines sittlichen Endzweckes sich vollziehen lässt, kann die Hemmungen nicht erklären, vermöge deren es allein begreiflich wird, wie aus der unendlichen Thätigkeit endliche Producte in verschiedenen Abstufungen hervorgehen. Dies Endliche wird daher aus der Erfahrung herübergenommen, nicht deducirt, wie es doch die Absicht war, und die Schellingsche Naturphilosophie wird dadurch zu einem „geistreichen und vornehmen Empirismus;" an die Stelle der Deduction tritt die Erzählung, wie die unendliche Thätigkeit sich empirisch evolvirt. Natur und Geschichte löst sich in blossen Processualismus auf, dessen Thatsächlichkeit man zugeben kann, ohne zuzugeben, dass die Thatsache damit auch erklärt sei, wenn doch weder der Endzweck noch die äussere Causalität, wenn nur die schematische Anordnung der Gedanken als der Grund der Bewegung hingestellt wird.

Die Frage nach der Uebereinstimmung von Subject und Object im Wissen löst Schelling auf diesem Standpunkte dadurch, dass er Subject und Object als polarische Gegensätze fasst, die sich nicht ausschliessen, sondern zu unterschiedsloser Einheit verbinden. Aber damit ist das Problem nicht gelöst. Die Identität von Subject und Object ist nicht die Bewahrung, sondern die Aufhebung des Bewusstseins, das nicht ohne diese Entgegensetzung sein kann. Wenn der subjective Idealismus mit Unrecht den Gegensatz von Subject und Object, der ein nur modaler Unterschied ist, als contradictorischen fasst, so fasst ihn mit ebenso grossem Unrecht der objective Idealismus als realen Gegensatz. Die Uebereinstimmung von Subject und Object vollzieht sich in der Erkenntnis und muss in jedem einzelnen Falle nachgewiesen werden; sie ist keine substantielle Identität ausser und vor der Erkenntnis; damit würde vielmehr das Erkenntnisproblem unlösbar sein, und alles liefe auf ein unendliches Werden hinaus ohne Maass und Grenze.

Der Gegensatz der beiden Grundwissenschaften führte Schelling in der zweiten Periode zur Identitätsphilosophie, zur Ableitung von Subject und Object aus einer gemeinsamen höheren Einheit, dem Absoluten. Das Charakteristische dieses Standpunktes ist die Lehre, dass das Absolute nur unmittelbar in intellectueller Anschauung, nicht durch den Regress vom Endlichen aus erkannt werden kann. Das Wirkliche wird nur durch Anschauung, nicht

durch Denken erkannt. Alles Gedachte ist nur Schein, die absolute Anschauung aber kann nicht beschrieben, nicht gelehrt, nur indirect durch Nachweisung der Nichtigkeit der Gegensätze im Denken vorbereitet werden. Zugleich ergiebt sich für diese Ansicht das Problem, aus der Einheit die Vielheit zu construiren, welches unlösbar bleibt. Die Identitätslehre kann den Schein der Vielheit nicht erklären, der doch ist. Woher stammt die Schöpfung, das Böse, die Freiheit? Die Identitätsphilosophie weiss dafür keine Antwort und leitet dadurch zur positiven Philosophie hinüber. Schelling freilich selber hat den inneren Mangel seiner Identitätsphilosophie nie eingestanden; er hat sie nur ergänzen, aber als Grundlage beibehalten wollen; der Anlass zur Fortentwicklung war für ihn selber mehr zufällig das Problem des Bösen. Den unerkannten Mangel konnte er auch nicht wahrhaft beseitigen, und die von ihm versuchte Fortbildung war nicht die durch die Sache geforderte Ergänzung.

Indem Schelling fortan eine negative von einer positiven Philosophie schied, wies er die Aufgabe, das System der Begriffe aus seinem Princip abzuleiten, jener zu, die Aufgabe, daraus die Thatsachen der Erfahrung zu construiren, dieser. Aber dass es empirische und geschichtliche Wissenschaften von den Thatsachen ausser der Philosophie gebe, das hat er nicht zugegeben. Das ist der Irrthum der absoluten Philosophie, in den Thatsachen nicht die Anfangsgründe des Erkennens anzunehmen, alles nur aus Begriffen oder aus Sachgründen erkennen zu wollen. Das Problem der deutschen Philosophie ist die Begründung der Möglichkeit der empirischen und geschichtlichen Wissenschaften. Die Verwechslung von Sach- und Erkenntnisgrund ist zu beseitigen durch die fortgehende Beachtung des Unterschiedes zwischen dem für uns und dem an sich Bekannten.

Schellings positive Philosophie sucht den Gedanken Lessings, dass Gott ein Leben ist und dass seine Einheit eine Mehrheit nicht ausschliesst, sondern in sich umfasst, mit den Mitteln und Kräften der Naturphilosophie durchzuführen. Diese Philosophie der Geschichte beschränkt den Inhalt der Geschichte auf die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, eine Wiederholung und Fortsetzung des Schöpfungsprocesses im Bewusstsein, worin dieselben Mächte wirksam sind, wie in der Natur. Das ganze Unternehmen ist höchst bedeutungsvoll. Die Ergebnisse im Einzelnen mögen noch so bedenklich sein: die positive Philosophie Schellings bleibt dennoch innerhalb des Entwicklungsganges der deutschen Philosophie ein nothwendiges Mittelglied. Wie Fichte auf die Zukunft und den Endzweck, so ist Schelling auf die Vergangenheit und die Entstehung gerichtet: der Gegensatz ist wie der zwischen Ethik und Physik. Geht man vom Absoluten in intellectueller Anschauung aus, so ist keine Deduction möglich, und es bleibt nur übrig, das

Endliche als einen Abfall von dem Unendlichen anzusehen. Das Problem der Schöpfung wird damit zum Problem des Bösen, der Abfall zum ewigen und nothwendigen Act der ursprünglichen Entstehung des Geistes, ohne den Gott nicht als Gott offenbar sein würde, zu einem nothwendigen Geschehen ohne Freiheit. Das Böse ist dann das Fürsichsein, die Ichheit selber, das gesammte ethische und geschichtliche Leben ist ein nothwendiger Naturprocess für die Offenbarung des Absoluten, das Böse somit eher gut als böse. Der Mangel an Schellings Theogonie wurzelt zuletzt in dem Mangel seines systematischen Verfahrens; aber die Stellung wie die Behandlung des Problems ist gleichwol hochverdienstlich. „Wie eine endliche Welt ausser Gott und doch aus Gott möglich ist, fragt Schelling. Er will die Wahrheit des Absoluten festhalten und zugleich die Wahrheit des Endlichen behaupten und begründen. Dies ist der tiefste Grund seiner Intentionen, das Problem welches in den Tiefen der transcendentalen Physik Schellings ruht, und das alle tieferen Gemüther doch immer wieder zu dem gottbegeisterten Denker zurückführt.“ (S. 409).

Nur in aller Kürze berührt Harms die mit Schelling geistesverwandten oder direct von ihm abhängigen Denker: Oken, Steffens, Krause, v. Berger, v. Baader. An letzterem hebt er den Gegensatz zur pantheistischen Tendenz der Schellingschen Philosophie, daneben aber den Mangel der systematischen Ausbildung und die Formlosigkeit hervor, Eigenschaften, welche Baaders Philosophie mehr geeignet machen, der Anregung des Denkens, als der wissenschaftlichen Fortbildung der Philosophie zu dienen.

5. Von grösstem Interesse ist dagegen die Darstellung und Kritik der Hegelschen Lehre. Harms hebt zunächst die Uebereinstimmung Hegels mit Schelling im Begriff des absoluten Wissens hervor. Zum absoluten Wissen aber will Hegel gelangen durch die Aufhebung des Verstandes in die Vernunft. Hegel sucht das Absolute zugleich als Substanz und Subject, als Leben und Wissen zu fassen, Spinozas Immanenzlehre mit Fichtes Evolutionslehre zu verbinden. Gott erscheint hier als Werden, als Entwicklung, als Resultat. Nicht die Anschauung — der Begriff ist die Gestalt, in welcher die Wahrheit gewusst wird, das Princip das Denken, Natur- und Geistesphilosophie nur Anwendungen der Logik, alles Sein ein logischer Process, eine Entwicklung des Gedankens in dialektischer Form. Diese Bewegung des Gedankens erfolgt mit innerer Nothwendigkeit durch den inneren Widerspruch jeder einzelnen Bestimmtheit, der seine Lösung fordert. Aber was Hegel Widerspruch nennt, ist vielmehr der reale Gegensatz, dessen Glieder sich nicht gegenseitig ausschliessen, sondern fordern. Wie im Denken die Begriffe aus einander folgen, so entwickeln sich nach Hegel die Dinge. Die subjectiven Vorgänge im erkennenden Subject fasst er als objective Processe auf. Die dialektische Methode ist die

Methode aller Wissenschaft, durch ihre Anwendung erst wird das empirische und geschichtliche Wissen zur Wissenschaft.

Die theoretische Vernunft hat bei Hegel den Primat vor der praktischen Vernunft; es ist und wird alles nur, damit es erkannt, begriffen und gewusst werde. Die Entwicklung ist an sich bewusstlos, erst an ihrem Abschluss tritt das Wissen auf. Hegel kennt nur ein logisches, kein praktisches Ideal. Die Vernunft des Wirklichen ist logische Vernunft, das System der Begriffe, das sich ein Object erzeugt. Die Philosophie des Geistes, des Rechts und des Staats, der Moral und Geschichte, — alles ist nur theoretische Philosophie. Denn da der Begriff des Sollens und der moralischen Nothwendigkeit fehlt, so fehlt auch die praktische Philosophie, welche das Wissen und Bewusstsein als Princip setzt. Hegel kennt nichts Ideales was sein soll, kein praktisches, ethisches, religiöses Ideal, höchstens ein logisches Ideal des sich dialektisch hervorbringenden Systems von Begriffen; ihm ist alles nur Wirkliches, was dem logischen Begriffssystem adäquat ist. Der Begriff der Freiheit ist bei ihm nur negativ, Befreiung von der Natur, nicht positiv, ein Handeln aus dem Bewusstsein.

Das Fundament des Ganzen ist bei Hegel die Logik als die erste Philosophie, wovon Natur- und Geistesphilosophie nur Anwendungen und Entwicklungen sind. Die Natur ist bei Hegel nur Durchgangspunkt, nur eine Negativität, von der der Geist sich befreien soll, Aeusserlichkeit, Zufälligkeit, das Reich der Besonderheiten, die sich durch den Begriff nicht construiren lassen, ein unaufgelöster Widerspruch von Zufall und Nothwendigkeit. Damit schiebt aber vielmehr die absolute Philosophie den Mangel ihres Erkennens der Natur zu. In der That gesteht sie damit ein, dass es neben der Philosophie auch empirisches Wissen geben muss. Denn eben mit Hilfe der Erfahrung ist der Mangel des Erkennens zu überwinden. Hegel aber verwechselt beständig das empirisch Gegebene mit den allgemeinen und nothwendigen Begriffen des Denkens; in zufälligen Thatsachen der Empirie werden diese exemplificirt, aber damit zugleich restringirt und aufgehoben. Die Empirie ist nur Exempel und Illustration für die Construction aus Begriffen. Aus der absoluten Höhe der Construction verfällt aber Hegel bei diesem Verfahren in einen rohen Empirismus, der seine zufälligen Erfahrungen als Maassstab aller erkennbaren Wahrheit missbraucht. (Vgl. Harms, Philosoph. Einleitung in die Encyklopädie der Physik. §. 87. S. 255). Nicht in einzelnen Irrthümern und verfehlten Constructionen liegt deshalb der Mangel der Hegelschen Naturphilosophie, sondern in der Grundauffassung von der Natur als blossem Mittel und von ihrer Ohnmacht, den in ihr wirkenden Begriff nicht festhalten zu können. Eine solche Auffassung, sagt Harms, sei im Voraus die Verspottung aller Naturerkenntnis.

Die beständige Setzung und Aufhebung der Widersprüche — oder vielmehr der realen Gegensätze — ergiebt das unendliche Werden. Der Process des Denkens ist die immanente Entwicklung der Dinge, die logische Nothwendigkeit das Maass der Wahrheit und Wirklichkeit. Alles Sein geht in Denken, alles Denken in Sein über. Alle einzelnen Formen des Denkens wie des Seins sind in sich widerspruchsvoll, weisen über sich hinaus, und sind Entwicklungsstufen des Absoluten. Das Wissen ist der Endzweck aller Entwicklung, nur ihr Ergebnis, nicht auch ihr Ausgangspunkt; somit ist auch die Welt nicht aus einem vernünftigen Bewusstsein entstanden. Diese Evolutionslehre kennt die Wahrheit nur am Ende und nicht im Anfange. Das Subject des Werdens ist das Absolute selber; damit wird aber das Werden wie das Absolute selbst unbegreiflich. Man weiss nicht, ob das Absolute ist oder wird, ob es von sich selbst weiss oder nur im Bewusstsein des Menschen zum Wissen von sich gelangt, ob Gott an sich oder nur für uns als blosser logischer Begriff existirt. Ein ewiges Werden ist entweder nicht ewig oder kein Werden. Das ewige Werden könnte kein Werden an sich, nur für uns sein. Sagt man aber: Gott ist der Process, der ewig vollendet ist, so heisst das vielmehr: der Gegenstand i s t an sich, was er für uns im Erkennen w i r d; der Erkenntnisprocess ist n i c h t ein Vorgang im Gegenstand; w i r, nicht Gott, sind das Subject des Werdens. Alles Werden ist seinem Begriffe nach endlich und unvollendet. Mit dieser Erkenntnis ist die reine Evolutionslehre unverträglich. Hegel selber hat diese letztere offenbar n i c h t gewollt, vielmehr ihre Verbindung mit Spinozas Immanenzlehre angestrebt. Aber als Consequenz hat sich die reine Evolutionslehre aus Hegels Philosophie ergeben, weil Hegel nicht zugab, dass das Absolute an sich i s t, was es für uns w i r d, dass das absolut Seiende, das ewige in sich vollendete Werden, und sein Bild in uns unterschieden werden müssen. Die eine Seite der Hegelschen Schule, die sich der reinen Evolutionslehre zugewandt hat, hat damit den Uebergang zum Anthropologismus (Feuerbach), zum Sensualismus und Materialismus vollzogen; einen Rückgang zu Dogmen der vorkantischen Philosophie, der als ein Abfall von der deutschen Philosophie überhaupt anzusehen ist.

Der Grundsatz des Aristoteles: „die Ursache muss s e i n, was sie hervorbringt,“ hebt die reine Evolutionslehre auf; diesen Grundsatz hat Hegel wie Schelling nicht beachtet. „Das Wirkliche ist dem Begriffe, der Zeit und dem Wesen nach früher als das Mögliche:“ von dieser Aristotelischen Lehre ist die Evolutionslehre das gerade Gegentheil; denn in ihr wird alles n u r aus seiner Möglichkeit; das Werden in Natur und Geschichte ist eigentlich ursachlos; alles wird, weil es wird; in dem blossen Begriffe des Werdens liegt es, dass die höhere Stufe auf die niedere folgt.

„Die Evolutionslehre ist eine blosse Anschauungslehre, an der dadurch nichts verändert wird, dass sie als ein dreigliedriges dialektisches Schema construiert wird.“ Den Process des Werdens beschreiben heist nicht ihn erklären. Das Absolute welches wird kann nicht Ursache sein. „Absolute Wahrheit und Causalität gehören zusammen; sie denken dasselbe: ein Wirkliches als Grund von der Möglichkeit aller Dinge. Keine Empirie ist begreiflich ohne die Voraussetzung und Anerkennung dieses transcendentalen Grundsatzes.“ (S. 461).

Harms zollt im einzelnen und im ganzen vielem bei Hegel eine warme Anerkennung. Zunächst vielem in der Hegelschen Logik. Zwar bestreitet er, dass Sein und Werden Kategorien der Qualität seien, — sie seien vielmehr nur Formen ihrer Setzung — dass das Werden aus dem Sein folge, da es vielmehr aus dem Mangel unseres Wissens vom absoluten Sein stamme. Das Sein im engeren Sinne, wie es noch nicht das „Wesen“ sei, sei bei Hegel nur das sinnliche Sein oder das Werden mit sinnlichen Qualitäten und quantitativen Bestimmungen; Hegel sehe aber dabei ab von der Voraussetzung eines sinnbegabten Wesens und beschreibe es, als wäre es in Wahrheit ein rein objectives Sein. Aber Harms erkennt doch darin bei aller Vernachlässigung des subjectiven Momentes und trotz der willkürlichen Abstraction vom Erkenntnisprocess, auch ein Moment der Wahrheit, nämlich dies, dass in aller Empfindung ein objectives Moment enthalten ist. Mit Recht, sagt er, widerspricht Hegel der Auflösung aller Qualität in Quantität, wie sie seit Cartesius üblich ist, und legt die Kategorie der Qualität derjenigen der Quantität zu Grunde. Später weist er nach, dass der von Hegel versuchte Uebergang von der Wechselwirkung zum Begriff vielmehr ein Sprung ist, und knüpft daran die allgemeine Bemerkung: „Das Dunkle in Hegels Philosophie liegt darin, dass er die Motive und Voraussetzungen seines Denkens nur errathen lässt und erst hinterdrein sagt, was er will und was der Sinn seiner geheimnisvollen und künstlichen Dialektik ist.“ In den Formen des Denkens, Begriff, Urtheil und Schluss, sucht Hegel innere Nothwendigkeit und Zusammenhang nachzuweisen. Seine Behandlung des Gegenstandes ist sehr künstlich, aber die zu Grunde liegende Forderung wahr und berechtigt der formalen Logik gegenüber, die die Formen des Denkens als blos empirisch vorgefundene Thatsachen behandelt. Die Wahrheit der Hegelschen Anschauung überhaupt liegt in der Erkenntnis, dass Raum und Zeit und alles was in ihrer Unendlichkeit wirklich wird, nicht blos phänomenale und subjective, sondern objective und substantielle Wahrheit hat. Die Wahrheit ist nicht im Unendlichen, wenn sie nicht auch im Endlichen ist. Die Wahrheit des Werdens hat Hegel durch seine Dialektik zur Anerkennung gebracht. Wie Fichte die Wahrheit in der Zukunft, im sittlichen Endzweck, Schelling in der

ewigen Vergangenheit, so sucht sie Hegel in der Gegenwart. Mit vollem Recht. Denn „die Gegenwart ist die Wahrheit, und die Wahrheit ist gegenwärtig.“ (S. 455).

Hegels Rechtsphilosophie zählt Harms zu dem Gediegensten, was wir von ihm besitzen. Aber er bezeichnet als ihre schwache Seite, dass Hegel im Gegensatze zu Kant und Fichte Eigenthum, Vertrag, Criminalrecht abstract und formell als vorstaatliche Zustände darstelle, dass er im Gegensatze zu Schelling von den geschichtlichen Bedingungen des Rechtes absehe, und im Gegensatze zur historischen Rechtsschule die allgemeine Ueberzeugung vom Rechte als Factor in Rechnung zu bringen versäume, so dass sein Standpunkt auf den des ehemaligen Naturrechts zurückkomme.

Bei Hegel hat, wie bei Aristoteles, der theoretische Geist den Vorzug vor dem praktischen. Dem gegenüber hält Harms doch den Platonischen und den Fichteschen Standpunkt für den besseren, auf welchem Handeln und Wissen eine Einheit bilden, und beide — wenigstens bei Fichte — aus der Freiheit hervorgehen. So kann die Welt aufgefasst werden nicht blos als zum Bewusstsein hinführend, sondern auch als aus einem vernünftigen Geiste, d. h. aus einem Bewusstsein, geworden. Der Fortschritt von Plato zu Aristoteles, von Fichte zu Schelling und Hegel ist also zugleich in dieser Beziehung ein Rückschritt.

In Hegels Auffassung der Religion findet Harms einen fundamentalen Widerspruch zu der ganzen Anlage des Systems. Abstracte Begriffe, sagt er, gelten sonst bei Hegel als Realitäten, und die logische Entwicklung ihrer Momente als das Geschehen in Natur und Geschichte. Aber am Ende tritt eine Umkehr ein. Das religiöse Wissen weiss vor aller Logik und Metaphysik, was Gott, die Welt, was Natur und Geist ist, und die Philosophie setzt das Wissen der Religion nur in Begriffe um. Das voraussetzungslose absolute Denken steht zuletzt in der grössten Abhängigkeit von den Thatsachen des religiösen Wissens, gegen das es sich als blosse formale Logik verhält. Das ergiebt, wie in Schellings positiver Philosophie, einen Standpunkt des Empirismus der religiösen Erfahrung gegenüber. Sonst gilt die Erfahrung nicht als Erkenntnisquelle: aber die religiöse Erfahrung ist Erkenntnisquelle, von welcher sich das absolute Wissen abhängig macht; denn die religiöse Erfahrung soll Wissen vom Absoluten vor aller Wissenschaft sein. Wie die Religion, so wird aber auch die Kunst unangemessen beurtheilt, indem beide nach dem ihnen fremden Zweck des Wissens aufgefasst werden und als Vorstufen sich in Philosophie auflösen sollen. Religion und Kunst stehen in der That nicht auf dem Standpunkte des theoretischen, sondern des praktischen Bewusstseins.

Hegels System als Ganzes hält Harms für die richtige Consequenz der absoluten Philosophie, wie sie weder bei Fichte noch

bei Schelling verwirklicht sei. Aber sie bedürfe der Correctur in fundamentalen Punkten. Die absolute Philosophie sei bei Hegel ein logischer Dogmatismus oder Scholasticismus, der im Mysticismus ende. Denn „nicht die Lehre, dass die Wahrheit oder Gott Gegenstand der Erkennens ist, ist mystisch, sondern ein intellectuelles Anschauen oder ein absolutes Denken der Gottheit ist mystisch oder theosophisch.“ (Vergl. Harms, Anthropologismus. S. 8).

Wir haben uns unserer Aufgabe und unserer Absicht gemäss auch hier nur referirend verhalten und gedenken nicht urtheilend in eine Erörterung dieser Auffassung und Beurtheilung der Hegelschen Lehre tiefer einzugehen. Dass der Verfasser mit grossem Scharfsinn, mit kraftvoller Eigenthümlichkeit des Denkens und mit dem ernsten Streben nach historischer Gerechtigkeit den Gegenstand behandelt hat, wird ihm von jedem Standpunkte aus zugestanden werden müssen. Wir fügen nur noch hinzu, dass von seinen Einwendungen gegen das Hegelsche System uns einige als wolbegründet und tief aus dem Wesen der Sache geschöpft, andere als blos scheinbar und leicht widerlegbar, manche auch als mehr gegen die besondere Form und Ausprägung, die das von Hegel aufgestellte Princip bei dem Urheber selbst geschichtlich erlangt hat, als gegen die wahre Consequenz seines Standpunktes gerichtet erscheinen. Dass das System sich ein anderes Verhältnis zur Empirie geben, dass dem absoluten Werden ein absoluter Zweck, — der nur die Sittlichkeit sein kann, — vorausgeben werden muss, dass die Vernunft, die der ganzen Bewegung als Anstoss und Inhalt dient, nicht blos als theoretische Vernunft der Denknothwendigkeit zu fassen ist, sondern wenigstens ebensosehr als zwecksetzende praktische Vernunft: darüber, scheint es, hat die weitergehende geschichtliche Entwicklung entschieden. Wir bezweifeln dagegen, dass das, was Hegel Dialektik des Begriffes nennt, mit der blossen „realen Entgegensetzung“ irgend erschöpft sei. Sie ist, wenn nicht die Grundauffassung des ganzen Systems umgestürzt werden soll, in allem Ernste als ein stetiges Hindurchgehen durch den eigentlichen Widerspruch, durch das Zusammen des logisch und sachlich Unvereinbaren in Einem, zu fassen, so dass eben dieser Widerspruch der die Bewegung im Flusse erhaltende Antrieb und das Ziel die Ueberwindung des Widerspruchs ist, die sich durch die Aufhebung desselben in der Vereinigung seiner Glieder zu höherer neutralisirender Einheit vollzieht.

Harms bestreitet die Bedeutung des Widerspruchs für die Entwicklung des Denkens wie des Seins mit aller Entschiedenheit. Was nothwendig gedacht wird, sagt er (S. 520), ist wahr und kann sich nicht widersprechen; der Widerspruch ist immer ein Irrthum, eine falsche Antwort. Alle Widersprüche sind zufällig im Denken. Eine besondere Methode für die Bearbeitung der

Widersprüche, wie Hegel und Herbart sie postulirt haben, setze einen absoluten Schein im Denken voraus, an dessen Entfernung alle dialektische Kunst scheitern müsste. Diese Lehre hebe sich selber auf, da, wenn alles Widerspruch und Schein ist, es auch Widerspruch und Schein ist, dass alles Widerspruch und Schein ist. Gewiss, aber der Einwurf trifft weder Hegel noch Herbart; denn bei beiden bleibt es nicht beim Widerspruch, der Widerspruch wird überwunden. Die Antinomie aber ist thatsächlich vorhanden im Denken, und nicht blos im falschen, sondern auch im richtigen: sonst müsste die Wissenschaft längst fertig oder alles Denken bisher falsch gewesen sein. Ist der Widerspruch aber im richtigen Denken, so ist er auch im wirklichen Sein. Die Wahrheit freilich an höchster Stelle ist frei von Widerspruch; aber es ist eben auch kein einzelnes oder endliches die Wahrheit. Verbleiben kann es nicht beim Widerspruch, weder im Sein noch im Denken; eben dies ist der Trieb zum System, zum Ganzen über alles endliche und getheilte hinaus. Schwerlich ist es zuzugeben, dass die Verbindung widersprechender Gegentheile nur bei realen Gegensätzen möglich sei. Die Bewegung ist thatsächlich, ganz empirisch, und wie man sie auch analysire, immer ist in ihr Widersprechendes von der Art wie Sein und Nicht—sein, Ruhe und Flucht, Endliches und Unendliches untrennbar verbunden in concreter Existenz. Nur wird man sagen müssen: das Widersprechende ist nicht eigentlich, sondern wie das Unendlichkleine und Unendlichgrosse der Mathematik wird der Widerspruch und verschwindet; er hebt sich stetig auf, indem er sich stetig neu erzeugt, und dieses Werden und Sichaufheben ist das ewige Geschehen. Freilich würde, wie Harms bemerkt, in einer Welt, in der es nichts als reale Gegensätze gäbe, alles Positive und Negative sich zur Null addiren, und nur ein Wille ausser ihr könnte sie zu etwas machen. Dass aber Existenz und Realität nur durch einen Willen gesetzt werden kann, das gilt auch für eine Welt der numerischen, graduellen und specifischen Verschiedenheiten, und der Vorwurf gegen die Hegelsche Lehre, das Absolute nicht ausdrücklich als zwecksetzenden Willen gefasst zu haben, bleibt immer gleich berechtigt, auch wenn die Dialektik nicht sich blos um reale Gegensätze dreht.

Dass das Absolute bei Hegel nur Resultat, dass es selbst „Subject des Werdens“ sei, das ist doch wol nur eine durch die Form der Darstellung nahegelegte, nicht in den Principien des Systems begründete Auffassung. Das Subject des Werdens bildet doch immer nur die im Absoluten mitgesetzte und in stetigem Processe zu überwindende Aeusserlichkeit des Vielen. Das „Absolute“ aber ist doch wol selbstverständlich als ewig in sich vollendet zu denken. Es hat in ewiger Gegenwart, was dem Denken in zeitlicher Succession erscheint; aber allerdings, dieses Denken ist

nicht etwas subjectives, dieses Endliche nicht blosser Schein; sondern alle Endlichkeit und das Denken selber ist zugleich Erscheinung, Act des Absoluten, das aus sich herausgeht, um in sich zurückzukehren. Die dadurch gesetzte „Entwicklung“ hat selbstverständlich auch ein Ziel, und dies ist jedem einzelnen Stadium des Weges gegenüber doch wol ein „Ideal.“ Eine Dialektik ist gar nicht denkbar ohne ein „Sollen,“ d. h. ohne die Forderung der Totalität als treibendes Moment der Bewegung. Auch bei Hegel wird die vollendete Form als nothwendige Ergänzung jedes Theiles gefordert; es bleibt nur nicht bei der blossen leeren Anforderung. Denn jede endliche Gestalt ist schon eine Realisierung der Totalität in ihren Grenzen, und die weitergehende Entwicklung ist kein blosser Wunsch; das Vernünftige entwickelt sich weiter mit innerer Nothwendigkeit. Aber das ist zuzugeben: das sittliche Ideal kommt bei Hegel nicht zum vollen Ausdruck und zu voller Würdigung. Seine begründete Polemik gegen die Moralität, gegen das Gute als Gesetz, Tugend und Pflicht wird nicht ergänzt durch eine positive Darstellung des wahren Begriffs der Sittlichkeit, und alles läuft zuletzt hinaus auf den Staat als die sittliche Substanz, womit, wenn es voller Ernst wäre, der freien sittlichen Persönlichkeit überhaupt der selbstständige Werth abgesprochen sein würde. Der Hegelschen Naturphilosophie endlich wird der Vorwurf eines „rohen Empirismus“ mit vollem Recht gemacht. Das gerade ist der Grundfehler, dass Hegel die wissenschaftlichen Methoden, mit welchen die naturwissenschaftliche Empirie den rohen Stoff der unmittelbaren Anschauung und Wahrnehmung bearbeitet, in ihrem Rechte verkennt, im Grunde gegen sein eigenes besseres Wissen, und die vulgäre Anschauung unbefangen mit Haut und Haaren in die philosophische Construction der aus dem Begriffe einer Natur sich ergebenden Stufen hineinzieht. Harms Ausführungen dagegen über den Empirismus Hegels in der Auffassung der Religion scheinen uns nicht die Sache zu treffen, obgleich wir zugeben, dass ganz mit Unrecht der Religion eine überwiegend theoretische Bedeutung zugeschrieben wird. Wie dem aber auch sein möge, sowol die Darstellung, die Harms geliefert, als die Polemik, die er geübt hat, zeugen von eindringlichstem Scharfsinn und verdienen die ernsteste Erwägung.

6. Wir kommen zum letzten Theile des Werkes, der die Lehren Schleiermachers, Herbarts, Schopenhauers darstellt. Sie alle werden unter den Gesichtspunkt einer „Einschränkung“ gestellt, weil die Idee eines absoluten Wissens, das sich seinen Inhalt selbst erzeugt, von ihnen aufgegeben wird. Sie enthalten keine directe Fortbildung der Philosophie seit Kant, sondern nur eine indirecte; denn die directe führt von Kant zu Fichte. Charakteristisch ist es für diese Gruppe, dass die Philosophie bei ihnen anfängt, „gelehrte Philosophie“ zu werden, dass auf vorkantische Philo-

sopheme, auf Plato, Leibniz, Locke zurückgegangen wird, wie denn Schleiermacher und Herbart auch Lessing, Herder, Jacobi benutzen.

Schleiermacher beginnt das philologische Studium der Geschichte der Philosophie; seine Wissenschaft geht aus dem praktischen und religiösen Leben hervor, sein Richtpunkt ist die Ethik, und das eigenthümliche Bewusstsein wird zum Kriterium der Philosophie wie bei Jacobi erhoben. Zugleich denkt Schleiermacher weniger überschwenglich vom Erkennen. Die Einheit von Empirie und Speculation ist ihm nur ein Ideal, factisch dagegen herrscht die Differenz. Alles Denken ist eigenthümlich je nach der Verschiedenheit der Ausgangspunkte, durch die Sprache bestimmt und also national gefärbt; ausgenommen die Mathematik, und deren Wissen ist rein formal. Vom Absoluten giebt es kein begreifliches Wissen. Das Absolute ist nur Princip der Beurtheilung des endlichen Wissens, indem gezeigt wird, dass keine Form des Denkens demselben genügt. Nur im Gefühl, dem unmittelbaren Bewusstsein, ist die Einheit des Idealen und Realen wirklich. — Auch Schleiermacher löst vom Sittengesetze den Begriff des Sollens ab; das Sittengesetz ist ihm das höchste individuelle Naturgesetz, Freiheit nur innere Nothwendigkeit.

Noch entschiedener als Schleiermacher widersteht Herbart der absoluten Philosophie, indem er eine allseitige Polemik übt. Er bestimmt die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe, also ganz unbestimmt und rein formal. Die Erfahrung ist ihm nicht positive Grundlage des Denkens, sondern liefert nur Grundirrthümer. Die Metaphysik soll die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen lösen; aber die Widersprüche, die Herbart findet, liegen nicht in den Begriffen, sondern in den durch die vorhergehende Philosophie gegebenen Erklärungen dieser Begriffe. Damit wird Herbarts Metaphysik zu einer Bestreitung und Kritik der idealistischen Philosophie. Herbart widersteht der Evolutionslehre, für welche alles Sein blosses Product ist; er behauptet ein absolutes Sein, verliert aber damit seinerseits den Sachgrund des Werdens, das deshalb zu blossem Schein wird. Er bekämpft die Einheitslehre und nimmt eine ursprüngliche Vielheit an, büsst aber dafür allen Zusammenhang ein, und seine Vielheit nützt ihm nichts für die Erklärung der Mannichfaltigkeit in der Erfahrung. Er ist ein Gegner des Idealismus und behauptet die Unabhängigkeit des Seins vom Denken; aber er kann nicht umhin, eine Intelligenz hinzuzudenken, ohne welche es keine Erscheinungswelt gäbe. Er nimmt eine völlige Verschiedenheit von Denken und Sein an, er verneint die Identität von Subject und Object; aber zugleich hebt er alle Möglichkeit des Wissens auf und gelangt zu einem skeptischen Realismus, der die Realität gerade des Wissens verneint. Der Empfindung, die einen Uebergang, eine Annäherung von Denken und

Sein vermitteln soll, vindicirt er, was nur dem Denken angehört, dass sie das wahre Geschehen enthalte, und was ihr eigenthümlich ist, nämlich das Material zu liefern, aus welchem der Gedanke Erkenntnisse hervorbringen kann, das entzieht er ihr; denn sie soll nur einen Schein liefern.

Herbart verwirft die empirische Psychologie als Grundlegung der Philosophie ebenso wie die Begründung der Metaphysik auf die Kritik des Erkenntnisvermögens. Seine Psychologie ist eine metaphysische Disciplin; sie soll die Nothwendigkeit aufzeigen, vermöge deren die von der Metaphysik zu bearbeitenden Widersprüche entstehen. Damit wird sie eigentlich zu einer Theorie des Irrthums. Herbart behauptet die wesentliche Gleichheit aller Seelen; ihre Verschiedenheit entspringe aus äusseren Umständen, und die Vernunft des Menschen entwickle sich als Folge seiner körperlichen Organisation: damit wird das wahre Verhältnis geradezu umgekehrt. Herbart leitet alle Beschaffenheiten der Seele aus zufälligen Umständen ab; vor der Construction aus dem Zufall möchte aber die Construction aus dem Begriff doch wol noch den Vorzug haben. Es ist ein völlig unerklärbares Räthsel, wie ein absolut Seiendes in seiner Qualität gestört werden, wie es zur Aufhebung der Störung Selbsterhaltungen vollziehen kann, beides ohne irgend ein Vermögen oder eine Anlage, weder zu empfangen noch zu produciren. Die Polemik gegen die Annahme von Kräften und Vermögen stammt einfach aus dem englischen und französischen Sensualismus. Damit wird aber dem Wirklichen jeder Inhalt abgesprochen oder dieser Inhalt als das Unmögliche gedacht. Die Mechanik und Statik der Vorstellungen, auf die Herbart die Psychologie reducirt, schliesst sich an Condillac und die mechanische Naturerklärung an, nur dass Herbart den Sensualismus auf die Psychologie beschränkt, ohne davon die Beurtheilung des Wahren, Guten und Schönen abhängig zu machen. Damit wird aber die Anerkennung der logischen, metaphysischen und ethischen Postulate völlig grundlos und unbegreiflich. Die mechanische Vorstellungsweise wird auf die geistigen Thätigkeiten übertragen, der Unterschied zwischen Seelischem und Körperlichem aufgehoben; Erklärungen werden damit nicht erreicht, nur Analogieen. Ein Vorstellen ohne Begehren und Wollen giebt es gar nicht, das beweist schon das Phänomen der Aufmerksamkeit. Dieses selbstständige Sichgruppiren und Aneinanderreihen der Vorstellungen ohne irgend einen Act der Spontaneïtät könnte höchstens von einem gestörten Seelenleben gelten. Der Mechanismus der Vorstellungen hebt jede Möglichkeit der Logik und Ethik auf. Wolff zuerst hat alle geistigen Thätigkeiten als Modificationen des Vorstellens dargestellt; ihm folgt darin Herbart. Aber das Vorstellen ist vielmehr ein Abgeleitetes, nicht das Ursprüngliche; der „Klassenbegriff" des Vorstellens ist kein Urphänomen, sondern etwas künstliches und vages.

Auch in der Ethik, die Herbart seltsamer Weise der Aesthetik subsumirt, ist das treibende Element die Polemik. Die Idee der „inneren Freiheit“ ist nicht eine Idee neben den anderen, wie Herbart es darstellt, sondern die eine sittliche Idee, welche die anderen in sich begreift, und so ist trotz ihrer entgegengesetzten Absicht auch Herbarts Ethik ein Zeugnis für die wesentliche Richtung der Ethik in der deutschen Philosophie. Seine atomistische Metaphysik, seine Mechanik des Vorstellens widerstreiten in allen Stücken dem Ideal der beseelten Gesellschaft, das er aufstellt; aber er hilft sich damit aus, dass er, wo vom Sittlichen die Rede ist, diese „theoretischen Wissenschaften“ auf sich beruhen lässt. Damit hört alle Einheit des Denkens auf, ohne solche aber giebt es keine Philosophie. Herbarts Ethik mit ihrer Begründung durch ästhetische Urtheile ist zudem alles, nur keine Ethik; ästhetische Urtheile ergeben Optative, und auf solchen kann keine Ethik beruhen. Herbarts Metaphysik lehnt es ab, speculative Theologie zu sein; den Glauben an Gott will er auf der teleologischen Naturerklärung begründen, wobei es nur seltsam ist, dass grade der Begriff des Zweckes frei von Widersprüchen sein soll. Ueberdies könnte man viel mehr aus dem Mangel, als aus dem Dasein von Zweckmässigkeit in der Welt auf das Dasein Gottes schliessen (S. 216). Die Annahme eines intelligenten Gottes und eines Geschehens aus Finalursachen steht im Widerstreit zu allen Begriffen der Herbartischen Metaphysik. Die Reform der formalen Logik und der dogmatischen Metaphysik, wie sie vom Mittelalter her überliefert sind, ist das Wesen der neueren Philosophie. Grade dagegen aber opponirt Herbart, indem er den Standpunkt der formalen Logik und der dogmatischen Philosophie erneuert. (S. 543).

Der dritte in der Reihe endlich, Schopenhauer, bestreitet nicht sowol den Idealismus, wie die ethische und historische Weltanschauung der deutschen Philosophie, gestützt auf einige Kantische Lehren, auf den französischen und englischen Sensualismus und gewisse Anschauungen der indischen Weltweisheit. Grundsätzlich opponirt er der Systematik und Methode der absoluten Philosophie und überlässt sich mehr der Reflexion des gesunden Menschenverstandes. Er polemisirt gegen alle Theologie; er setzt die Welt als das Absolute, weil er im Grunde nichts absolutes will. Es ist ein rein dogmatischer Idealismus, der das Sein auf blosse Erscheinung einschränkt und sich bei der ursprünglichen Duplicität von Willen und Vorstellung begnügt. Sein unmethodisches Philosophiren trägt sich mit Eleganz vor, seine maasslose, mit Hass und Bitterkeit gewürzte Polemik übt auf einen bestimmten Kreis des Publicums ihre Anziehung. Die gröbsten Widersprüche und Sinnlosigkeiten wohnen hier harmlos neben einander. Alle Begriffe stammen aus Anschauungen, und doch giebt es Begriffe *a priori*; alle Anschauung, auch die sinnliche, ist intellectuell und erfasst nicht

blos Erscheinungen, sondern auch ihre Ursachen; die innere Anschauung weiss unmittelbar den Willen als das Ding an sich. Dabei hört jede Methode und alle Wissenschaft auf, ein sensualistischer Mysticismus soll dafür eintreten. Die Principien sind Fichte und Schelling entlehnt, wenn auch eigenthümlich verarbeitet; die Ethik stimmt mit der des französischen Sensualismus überein. An dem völlig falschen Ideal des sinnlichen Egoismus wird die Welt gemessen, daraus entspringt der Schopenhauersche Pessimismus. Die Thatsache der Sünde und des Bösen erkennt er nicht an; nur die Uebel und Leiden dieser Welt machen ihn verdriesslich. Der zum Pessimismus gewordene Egoismus endet zuletzt in der Verzückung und Ekstase der Verneinung des Willens zum Leben, und die Egoisten heben sich in ein Nichts auf, was doch nicht schlechthin Nichts, aber unbekannt ist. Diese Verneinung des Willens ist ein Act der Freiheit. Sonst behauptet diese Lehre, es gebe keine Freiheit des Handelns; hier, am Ende, soll sie möglich sein. Dann aber ist der Pessimismus falsch, und diese Welt mit der Möglichkeit der freien That ihrer Aufhebung ist nicht die schlechteste Welt. „Der Pessimismus ist eine müssige Speculation, der es in Europa an allem Lebensernste fehlt." (S. 587). Die Relationsbegriffe von besser und schlechter und den betreffenden Superlativen sind auf die Welt als Ganzes nicht anwendbar, am wenigsten wenn sie selbst das Absolute ist.

Nun soll aber überdies in der künstlerischen Anschauung das Subject sich losreissen von der Wurzel der Welt, dem Willen, und das Accidens die Substanz bemeistern. Hier soll reiner Genuss, Freiheit von Noth und Leiden sein; also ist die Welt, in der es Kunst und Kunstgenuss giebt, offenbar nicht die schlechteste, und der Pessimismus könnte nur die gemeine Weltansicht sein im Gegensatze zur genialen. Die Objecte dieser künstlerischen Anschauung sind seltsamerweise die platonischen Ideen, die Stufen der Objectivation des Willens in ihrer Reinheit angeschaut. Schopenhauer wirft die Begriffe von Wissenschaft und Kunst willkürlich durch einander. Die Wissenschaft beschränkt er auf die Forschung nach dem Grunde, auf das rein Relative und Endlose, was schliesslich zum Nihilismus führt; die Ideen, welche Object der Wissenschaft sind, weist er der Kunst zu. Seine Philosophie ist eine Philosophie in lauter Prädicatsbegriffen ohne ein Subject der Prädicate. Wille und Vorstellung sind nichts als mögliche Prädicate, die ihre Bedeutung erhalten von dem Subject, dem sie zukommen. Schopenhauers Wille hat gar keinen Begriff, ist nur eine vage Vorstellung, in sich widerspruchsvoll, ein Unding. Das Denken in blossen Prädicatsbegriffen endet mit Absurditäten. Am Ende bekennt Schopenhauer selber, er wisse nicht, woher der Wille sei; es könne doch noch ein höheres Dasein geben als die Welt; die Welt umfasse nicht die ganze Möglichkeit des Seins.

Schopenhauer ist viel abhängiger von seinen Vorgängern als Herbart oder Schleiermacher; aber seine Polemik gegen sie ist maasslos und persönlich, und zugleich weniger gehaltvoll, von weit geringerer positiver Bedeutung. Weder die Erneuerung des französischen Sensualismus noch die des indischen Pessimismus können als fruchtbare Motive für die Weiterentwicklung der Wissenschaft betrachtet werden. Diese Ansicht, dass das Leben werthlos ist, dass es nichts ideales giebt, was sein soll, würde die deutsche Philosophie in ihrem Wesen aufheben; aber sie ist selbst nur eine Halbheit, und das allein hat ihr die Möglichkeit verliehen, Anerkennung und Verbreitung zu finden.

Im Anschluss an Schopenhauer wird v. Hartmann und die „Philosophie des Unbewussten" kurz erwähnt, schwerlich an ihrer rechten Stelle. Es ist Hartmanns Verhängnis, dass Schopenhauer „an seinem Rockschoosse hängt" und er ihn nicht völlig abzuschütteln vermag. Aber das Positive und Bedeutungsvolle seiner Bestrebungen, die ausserhalb des Schopenhauerthums liegen, sollte darüber nicht verkannt werden. Harms meint, wesentlich mit Bezug auf die universelle Verneinung des Willens zum Leben durch Steigerung des Bewusstseins: „Das Abenteuerliche ist das Gebiet der Phantasien geworden, mit denen sich dieser sinnliche Glaube beschäftigt." (S. 595).

Wir kommen zum Schlusse des Werkes, das in einer Art von kurzem Anhang die „Fortsetzungen" behandelt. Die verschiedenen geschilderten Richtungen, sagt Harms, haben noch jetzt ihre Vertreter. Ein neues Element, das hinzugetreten ist, ist die Gelehrsamkeit, die gelehrte Bearbeitung der Geschichte der Philosophie. Das Weiterleben des Gedankens zeigt sich in der lebendigen Polemik der verschiedenen Richtungen gegen einander. Aus der Hegelschen Schule hat sich eine negative Richtung zum Sensualismus und Materialismus hin entwickelt, stark in der Polemik, schwach in positiver Production, und im Gegensatze zu ihr hat eine positive Richtung am Theismus festgehalten. Trendelenburg nimmt eine eigenthümliche Stellung ein durch die Polemik gegen Hegel und den Anschluss an Aristoteles. Sein Princip der constructiven Bewegung reicht aber nicht aus, die Natur zu begreifen. Die Bewegung ist eine Thatsache, die eine Erklärung eher fordert als giebt. Bei Beneke wird alles zu empirischer Psychologie; er hebt die Philosophie auf, indem er nur Erfahrungswissenschaft gelten lässt. Eine Verbindung der mechanischen Naturansicht mit einer teleologischen und ästhetischen Auffassung der Erscheinungen strebt Lotze an. Neben der Welt der Formen erkennt er eine Welt der Werthe an als letzten Grund des Seienden. Er dehnt den Begriff des Mechanischen aus, aber er erreicht doch in der That für das Organische nur analogische Erklärungen. Mehr und mehr hat er sich von Herbart entfernt und der Fichteschen

ethischen Weltansicht zugewandt. Der Gegensatz der materialistischen, atheistischen, anthropologistischen Richtung auf der einen, der theistischen, am Absoluten als dem idealen Grunde der Welt festhaltenden Richtung auf der anderen Seite ist das Charakteristische in dem philosophischen Denken der Gegenwart. —

Damit habe ich aus der Fülle dessen, was das Harmssche Werk bietet, Ihnen eine Uebersicht der Gesichtspunkte zu geben versucht, die mir als die wichtigsten erschienen sind. Erschöpfend konnte mein Bericht nicht sein wollen; aber es genügt, wenn er getreu ist und denjenigen, die das Buch nicht kennen, einen Antrieb liefert, es kennen zu lernen. Reiche Anregung wird aus demselben jeder empfangen. Harms selber bezeichnet am Schlusse als den Hauptinhalt des Buches seine abweichende Auffassung von dem Wesen der Kantischen Philosophie und wie sie die Grundlegung zu ihrer Fortbildung enthält. Damit will er zugleich einen Beitrag zur Lösung der philosophischen Frage der Gegenwart liefern. Diese Absicht hat er in vorzüglicher Weise erreicht. Für die historische Erkenntnis der deutschen Philosophie und die rechte Art ihrer Fortbildung wird Harms Werk „die Philosophie seit Kant“ ihren Platz als eines der maassgebenden Werke in der Literatur mit Ehren behaupten.

Nach Beendigung des Vortrags nahm zuerst Herr Professor Michelet das Wort und sagte: Der erste Eindruck, den mir der eben gehörte Vortrag gemacht hatte, war ein Erstaunen darüber, dass ein so gewiegter Kenner des Hegelschen Standpunktes, wie der Redner ist, es dem Verfasser zum besonderen Verdienst anrechnet, in den letzten Systemen der Philosophie in Deutschland eine Entwicklung und Ausbildung des philosophirenden Geistes erblickt zu haben. Das ist erstens kein grosses Verdienst, da solche Auffassung doch gar zu sehr auf der Hand liegt und die entgegengesetzte Behauptung schlechthin unverzeihlich wäre. Ist es aber ein Verdienst, so ist es nicht das des Verfassers, indem Hegel es war, der zuerst in seiner allgemeinen Geschichte der Philosophie ausgeführt hat, dass die ganze Entwicklung derselben den vernünftigen Fortschritt, während drittehalbtausend Jahren, in der Erkenntnis der Wahrheit darstellt. Was dann speciell den Abschnitt der „Philosophie seit Kant“ betrifft, so war ich es der grade vor einem halben Jahrhundert in Vorlesungen an hiesiger Universität (1827) vor einem zahlreichen Zuhörerkreise dieses Thema zuerst behandelt und ein betreffendes Werk ein Jahrzehnt später in zwei Bänden (1837—1838) dem grössern Publikum übergeben habe, um eben den Fortschritt der deutschen Philosophie in ihren letzten Systemen zur Anerkennung zu bringen. Seitdem ist dieses Thema zum Lieblingsgegenstande der Geschichtschreiber der Philosophie geworden, indem es, von Hegelschen Philosophen abgesehen, von Chalybäus,

Braniss, Reinhold dem jüngern und einer ganzen Menge anderer Schriftsteller behandelt worden ist.

Gehe ich dann auf den Gang der Entwicklung näher ein, den der Verfasser die deutsche Philosophie machen lässt, so hält er sich zunächst an die eigenen Behauptungen Schellings und Hegels, doch nicht ohne dabei seine Eigenthümlichkeit geltend machen zu wollen. Jene schreiben nämlich Kant, Jacobi und Fichte die Reflexionsphilosophie der Subjectivität oder den subjectiven Idealismus zu; der Schellingsche Idealismus wird als der objective, der Hegelsche als der absolute bezeichnet. Professor Harms nennt dagegen den Fichteschen Idealismus den ethischen, den Schellings den physischen, endlich Hegels Idealismus einen logischen. Es ist aber unschwer einzusehen, dass das nur andere Namen für dieselbe Sache sind, und darin gar kein neuer Gedanke enthalten ist. Denn der ethische Idealismus ist doch wol eben der subjective, indem es beim sittlichen Handeln vorzugsweise auf die Selbstbestimmung des individuellen Ich ankommt. Der physische Idealismus ist dann doch sicherlich kein anderer, als der objective Idealismus der Schellingschen Naturphilosophie. Und Hegels absoluten Idealismus können wir immerhin insofern als logischen Idealismus passiren lassen, als der absolute Gedanke doch gewiss das allgemeine Princip und das durchaus Bestimmende in der Entwicklung sowol des Geistes, als der Natur bleibt.

Die Eigenthümlichkeit des Verfassers, die wir ihm nicht streitig machen wollen, enthält dann der vierte Abschnitt des Buchs: „Die Einschränkung“, die vornehmlich durch Schleiermacher, Herbart und Schopenhauer vertreten sein soll. Nun ja! Diese drei Männer haben allerdings die drei grossen Heroen der deutschen Philosophie einschränken, ihre Errungenschaften wieder rückgängig machen wollen. Das ist aber eine Einschränkung, die nicht den forschenden Geist der Menschheit noch das deutsche Philosophiren selber trifft, sondern nur eine ganz individuelle Beschränktheit jener Männer und ihrer Anhänger ist. Diese Einschränkung ist die jetzt immer beliebter werdende Rückkehr aus der so reichen Entwicklung der deutschen Philosophie durch Fichte, Schelling und Hegel zu Kants und Jacobis Standpunkten zurück, die der Verfasser ja selbst in seinen zwei ersten Abschnitten nur als die Anfänge und Grundlegung der neuen deutschen Philosophie bezeichnet. Die Jacobisirende Gefühlsphilosophie Schleiermachers und Herbarts Leibnitzisirender Kantianismus können doch wahrlich nicht das Ende der Entwicklung nach so grossen Thaten sein. Ich hoffe, Schleiermacher mehr Ehre angethan zu haben, wenn ich ihn als die höchste Spitze der Fichteschen Ichheitslehre fasste, die aber die Sehnsucht nach dem objectiven Idealismus Schellings in sich trägt. Was jedoch Schopenhauer betrifft, so potenzirt er den Brei der Gefühlsphilosophie bis zum Verschwimmen aller Bestimmtheit in

Buddhas Nirvana, ja bis zum Quietismus, Pessimismus und Nihilismus, der den höchsten Act der Philosophie im selbstgewählten Hungertode sieht. Stimme ich auch mit Herrn Harms darin ein, dass das Einschränkungen, und zwar recht klägliche, der deutschen Philosophie sind: so kann ich es doch nicht billigen, wenn er sie gewissermaassen als einen Abschluss der bisherigen Bestrebungen hinstellt. oder wenigstens uns durch seine „Fortsetzungen“ auch keine recht tröstlichen Aussichten für die Zukunft eröffnet.

Dr. Frederichs. Ich bin dem Vortrage mit grossem Interesse gefolgt, weil mir viel daran lag, über das Harmssche Buch die Auffassung grade eines solchen Fachkenners zu vernehmen, dessen philosophische Anschauungen sich noch an das Hegelsche System anschliessen. Ich bekenne gern, dass ich selten ein vortrefflicheres Referat über ein wissenschaftliches Werk gehört habe, als das eben vernommene, nicht nur wegen der Objectivität der Darstellung, sondern vor allem, weil der Herr Vortragende es verstanden hat, in beredter und lichtvoller Weise diejenigen Punkte hervorzuheben, auf welche es bei der Beurtheilung des Werkes ankommt. Dass ich von meinem philosophischen Standpunkte aus im Wesentlichen die Auffassung Harms von der Kantischen und Nachkantischen Philosophie theile, wird aus dem, was ich oft in unserer Gesellschaft über diesen Punkt gesagt habe, einleuchtend sein. Aber nicht ebenso einleuchtend scheint es mir zu sein, wie auch der Herr Vortragende seine Uebereinstimmung gleichfalls mit den Harmsschen Ansichten, besonders über die Nachkantische Philosophie aussprechen kann, da doch der Gedankenkreis, in welchem er sich bisher bewegt hat, eine sehr abweichende Auffassung errathen lassen musste. Dass dies auch noch jezt der Fall ist, das scheint mir aus den Erörterungen des Herrn Vortragenden über einen sehr wichtigen Punkt, für mich einen entscheidenden Punkt, hervorzugehen. Denn mag Herr Lasson auch in den meisten Fällen der Beurtheilung Harms zustimmen, so hat er doch, wenn ich recht gehört habe, über die wesentliche Differenz zwischen der Kantisch-Fichteschen auf der einen und der Schelling-Hegelschen Philosophie auf der andern Seite, sogar ein dissentirendes Urtheil abgegeben. Ich werde gleich darauf eingehen. Ich möchte nämlich zunächst meine Ansicht über Harms Werk dahin aussprechen, dass ich dasselbe für das Beste und Bedeutendste halte, was über die Philosophie seit Kant geschrieben ist, und dass dasselbe über die ganze Entwicklung derselben das hellste Licht verbreitet. Die meisten Philosophen, welche über diese grosse Periode in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie geschrieben haben, stehen noch zu sehr im Kreis der Schule, und leben noch zu sehr in der Gedankenwelt der Meister. In Harms haben wir einen Forscher, der ausserhalb einer bestimmten Schule sich seinen Weg selbst gebahnt hat und der ein ebenso gründlicher Kenner wie scharfer

Beurtheiler der philosophischen Probleme ist. Er liefert uns nicht etwa eine blosse Wiedergabe des Inhalts in der Form, in welcher unsere grossen Denker ihre Gedanken entwickelt haben, sondern wir erhalten eine gründliche und klare Einsicht in die gesammte Weltanschauung derselben durch eine in sich abgerundete Darstellung. Und mit der Entwicklung des Gedankeninhalts weiss Harms überall eine einschneidende Kritik zu verbinden, die nicht etwa den Gang derselben stört, sondern erst recht geeignet ist, überall durch Hervorhebung der Vorzüge und Mängel eines Systems grosse Klarheit zu verbreiten. Es ist in der neueren Zeit Mode geworden, namentlich über Kants Lehre lediglich nach der Kritik der reinen Vernunft abzuurtheilen, woraus manche einseitigen und überflüssigen Schriften hervorgegangen sind, während doch erst alle drei Kritiken Kants uns seine totale Weltanschauung geben. Die Probleme der theoretischen Vernunft finden ihre Lösung erst in der Kritik der praktischen Vernunft. Mit Recht hat daher auch Harms den Kriticismus Kants den Kriticismus genannt, welcher die Probleme der Erkenntnis, über welche die theoretische Vernunft in Zweifel bleibt, durch die Ethik löst. Aus Harms können diejenigen, welche über einzelne Theile absprechen, ohne die Gesammtanschauung durchdrungen zu haben, erkennen, wie man die totale Weltanschauung eines Philosophen kritisch zu gewinnen und darzustellen hat.

Dass man zur gründlicheren Vertiefung der philosophischen Probleme in der neueren Zeit auf Kant zurückgegangen ist, das halte ich für eine gesunde Reaction gegen die absolute Philosophie. Denn die philosophische Forschung ist keine abgeschlossene, sondern eine ins Unendliche gehende. Gleichwol muss man Harms Recht geben, wenn er es auf das schärfste tadelt, dass in dem heutigen Neokantianismus eine Richtung vorhanden ist, deren Vertreter über Schelling und Hegel wegwerfend urtheilen, ohne vielleicht beide Systeme zu kennen. Aber dennoch macht Harms eine der bisherigen, namentlich in der Hegelschen Schule herrschenden Ansicht von der Vollendung der seit Kant begonnenen philosophischen Entwicklung durch die absolute Philosophie Hegels entgegengesetze Ansicht geltend und weist das Unzutreffende an der Auffassung nach, als sei Fichtes Idealismus der subjective, Schellings der objective und Hegels der absolute. Diese Schlagwörter müssen schwinden vor der tiefen Differenz in der Grundanschauung zwischen Kant und Fichte einerseits, und Schelling und Hegel andererseits. Und hier komme ich nun auf den Hauptpunkt zurück, der zwar auch von dem Herrn Vortragenden hervorgehoben worden ist, aber nicht in der angemessenen Weise, wie es die Wichtigkeit der Sache verdient. Harms erklärt, und ich kann dem nur meine volle Zustimmung geben, wie ich denn auch dasselbe oft in unserer Gesellschaft geltend gemacht habe, dass in einem Punkte Schelling

und Hegel und die wenigen Philosophen zweiten Ranges, welche erwähnt zu werden verdienen, wie Herbart, Schleiermacher und Schopenhauer, alle hinter Kant und Fichte zurückgeblieben sind: sie verlieren nämlich den Begriff des Sollens, und damit die specifisch ethische Betrachtungsweise der Dinge, als welche es keine höhere giebt. Bei Kant und Fichte wird Alles im Lichte der ethischen Idee als des absoluten Endzwecks aller Entwicklung betrachtet. Die Kantisch-Fichtesche Philosophie wendet sich der Zukunft zu: das Sein-Sollende, der absolute ethische Endzweck ist der höchste Gegenstand der philosophischen Wissenschaft. Indem nun Schelling und Hegel das Sein-Sollende aufgaben, ist ihre Philosophie der Vergangenheit zugewendet, und der Gegenstand ihrer Philosophie ist das Sein, wie es nothwendig so geworden ist, wie es ist. Die Welt ist geworden, und es ist ihr absoluter Endzweck, als ein logischer Prozess erkannt zu werden. Der Charakter der Schelling-Hegelschen Philosophie ist ein rein theoretischer, gnostischer. Der absolute Endzweck ist nicht das sittliche Wollen und Handeln nach der Norm eines sittlichen Ideals, sondern das theoretische Erkennen. Nun hat der Herr Vortragende von jeher der Hegelschen Ansicht gehuldigt, ja er hat oft mir gegenüber erklärt, das Sein-Sollende könne gar nicht Object der Erkenntnis sein. Und dies ist doch der Hauptpunkt, worin sich Kant und Fichte von Schelling und Hegel trennen, und in welcher Beziehung ich eben so sehr auf Seiten des Kant-Fichteschen ethischen Idealismus, wie der Herr Vortragende auf Seiten des logischen Idealismus Hegels steht. Ich habe bis jezt freilich immer nur die Behauptung gehört, es könne das Sein-Sollende nicht der Gegenstand der philosophischen Forschung sein, aber möchte auch einmal gern die Gründe dafür hören. Für Kant und Fichte war es doch die Angel, um welche sich ihre Philosophie drehte. Und warum sollte denn auch die Vernunft so ohnmächtig sein, um immer nur eine abgelaufene Entwicklungsreihe erkennen zu können, und nicht auch in immer grösserer Vertiefung den absoluten Endzweck, das ethische Ideal, zu welchem hin die endliche Vernunft in der Entwicklung begriffen ist? Das Wesen der Vernunft ist es, positiv Zwecke zu setzen; sie ist nicht blos ein das in der Entwicklung Abgelaufene mit dem Gedanken durchdringendes und auslegendes Vermögen, sondern ein schöpferisch setzendes und erkennendes Vermögen. Das Sein-Sollende kann eben deshalb erkannt werden, weil die ethische Idee immanent ist, als eine in der Entwicklung begriffene und sich verwirklichende in einem unendlichen Fortschritt. Hegels Philosophie ist ein absoluter Processualismus, Kant-Fichtes Philosopheme machen einen Progressus der sittlichen Idee geltend. Hegels Philosophie ist eigentlich nur Philosophie der Geschichte als Construction des Wirklichen.

Dass der Schelling-Hegelsche Idealismus die specifisch ethische

Betrachtungsweise der Dinge so ganz verloren hat, das lässt sich aus Kant und Fichte nicht direkt erklären, und schon aus diesem Abbruch der philosophischen Entwicklung geht hervor, dass Schelling und Hegel nicht die absolute Vollendung der Kant-Fichteschen Philosophie sind. Denn in der schliesslichen Auffassung der Welt bilden Schelling und Hegel einen direkten Gegensatz zu dem ethischen Idealismus Kants und Fichtes. Ich erkläre jenen Abbruch oder jene abschreitende Bewegung der Schelling-Hegelschen Philosophie aus einer Reaction des dogmatischen systematisirenden Geistes in der Philosophie gegenüber dem skeptischen Resultat des kritischen Idealismus und dessen Beschränkung auf die Erkenntnis von Erscheinungen. Sodann wirkten auch Zeitstimmungen auf den Umschwung des philosophirenden Bewusstseins ein, wie Harms sie mit Recht hervorhebt und wie sie auch von Andern schon hervorgehoben worden sind. Bei dem gänzlichen trostlosen Daniederliegen unseres nationalen und politischen Lebens wandte man sich von der Zukunft ab, fand Trost in der denkenden Durchdringung der Vergangenheit und in dem Gedanken, dass Alles so nothwendig geworden sei, wie es geworden. Daher gab man der beschaulichen, gnostischen Weltanschauung den Vorzug. Das ist keine Vollendung und Vertiefung des Kantisch-Fichteschen Standpunktes, wenigstens nach der ethischen Seite hin, sondern eine Abbiegung, in manchen einzelnen Disciplinen freilich, wie Aesthetik, Geschichte der Philosophie, Naturphilosophie, eine Ergänzung und Bereicherung der Kantisch-Fichteschen Philosophie.

Was das Endurtheil von Harms über Kants transcendentalen Idealismus betrifft, dass dieser nämlich ein kritischer Skepticismus sei, insofern Kant eine unübersteigbare Kluft zwischen Erscheinung und Dingen an sich errichtet habe, so gebe ich Harms darin vollständig Recht. Es ist ein Phänomen in dem Denken Kants, dass er im Gebiete der praktischen Vernunft den Abstand zwischen Heteronomie und Autonomie des sittlichen Handelns durch die Annahme eines unendlichen Progresses immer geringer werden liess, und dass er nun nicht das Gleiche annahm für die theoretische Vernunft und somit eine Annäherung an das Ideal der Erkenntnis, was für Kant das Ding an sich war, gleichfalls in einem unendlichen Progress statuirte. Das Streben nach dem Unendlichen ist das Wesen des Menschen, sagt Harms mit Recht, und hier hat allerdings Lessing das Richtige gesehen in dem sehr bebekannten Ausspruch, nach welchem die Wahrheit allein für die Gottheit, das Streben danach für die endlichen Wesen ist.

Worin ich mit Harms nicht ganz übereinstimme, das ist seine Ansicht über den Pessimismus, welche er bei Beurtheilung der Schopenhauerschen Philosophie ausspricht. Das ist allerdings richtig, dass der Pessimismus nie als ein metaphysisches Princip gelten kann, wie es bei Schopenhauer und Hartmann der Fall ist,

weil dabei von einem falschen Ideal ausgegangen wird. Wol aber ist nach meiner Meinung der Pessimismus ein nothwendiges Ingredienz einer sittlich-religiösen Weltanschauung, weil in ihm ein Erklärungsprincip enthalten ist für die Unmöglichkeit, das sittlich-religiöse Ideal in diesem irdischen Dasein zu erreichen, indem er zu der nothwendigen Folgerung zwingt, dass dieses in dem unendlichen Process nur ein transitorisches ist.

Zum Schluss erwiderte Prof. Lasson Folgendes:

Niemand von uns wird das bahnbrechende Verdienst des Herrn Prof. Michelet um die wissenschaftliche Aufklärung des Entwicklungsganges der deutschen Philosophie seit Kant verkennen wollen. Sein bekanntes Buch hat nicht nur so vielen folgenden von verschiedenartigster Richtung Anstoss und Vorbild gegeben: es zählt auch noch bis auf den heutigen Tag zu den schätzenswerthesten Hilfsmitteln, um jene wichtige Epoche der Wissenschaft genauer kennen zu lernen. Aber das nimmt doch wol einem so eigenartigen Buche wie demjenigen von Harms, nichts von seinem eigenthümlichen Werthe, auch dann nicht, wenn die Uebereinstimmung in der Auffassung des Wesens und der treibenden Motive dieser Entwicklung wesentlich grösser wäre, als sie es thatsächlich ist. Dass einem Hegelianer die Entwicklungsreihe von Kant bis Hegel sich als ein consequenter Fortschritt von innerlicher Nothwendigkeit darstellt, der in Hegel seine Krönung und seinen Abschluss gefunden habe, ist ganz natürlich und selbstverständlich; wenn aber Harms, der nicht auf dem Standpunkte irgend eines der von ihm behandelten Systeme steht und sich sorgfältig die Selbstständigkeit seines Urtheils wahrt, die innere Folgerichtigkeit eben jener Entwicklung gleichfalls anerkennt und ihre hauptsächlichen Wendungen in klaren und sicheren Zügen zeichnet, so ist das an sich erfreulich und für Harms in hohem Grade verdienstlich. Es ist ja bekannt, — und wir möchten die Thatsache nicht „unverzeihlich," sondern wegen der grossen Uebergriffe und Fehlgriffe der „absoluten Philosophie" eher recht verzeihlich nennen, — wie weit die überwiegende Strömung der Gedanken in der Gegenwart davon entfernt ist, gegen die Nachfolger Kants historische Gerechtigkeit zu üben oder die unverlierbaren grossen Resultate ihres Forschens und Denkens in ihrem einzigartigen Werthe anzuerkennen. Für einen Mann wie Harms bedurfte es eines hohen Muthes und einer sichern Kraft der Ueberzeugung, um sich dieser Zeitströmung mit solcher Energie entgegenzustellen. Aber das ist es ja nicht, was an dem Buche von Harms in erster Reihe zu rühmen ist. Harms hat in der Bezeichnung der treibenden Punkte, um die sich jene ganze Bewegung dreht, wesentliche Ergänzungen geliefert zu dem, was seine Vorgänger geleistet hatten; er hat von eigenthümlichen und tief in dem Wesen der Sache begründeten Gesichtspunkten aus Kritik geübt an den Systemen und dadurch die in weiterer Ent-

wicklung zu erreichenden Zielpunkte klarer vor Augen gestellt. In dem Buche von Michelet erfahren wir, wie dereinst vor 40 Jahren sich jene Folge der Systeme in der Auffassung eines der geistreichsten und verdienstvollsten Vertreter der Hegelschen Schule abspiegelte; aus dem Buche von Harms spricht zu uns die inzwischen weiter gediehene Entwicklung der Gedanken und eine in vieler Beziehung vertiefte geschichtliche Auffassung. Denn dass diese letzten vier Jahrzehnte für den Fortschritt der Philosophie so ganz überflüssig gewesen wären und so gar keine Förderung mit sich gebracht hätten, das wird doch wol niemand im Ernste behaupten wollen.

Weshalb Harms es für allein richtig hält, in der Stufenfolge von Fichte bis Hegel einen ethischen, einen physischen und einen logischen Idealismus zu unterscheiden, das hat er in seiner Schrift über den Anthropologismus (1845) ausführlicher erörtert. Ich möchte hier nur Folgendes bemerken. Die Unterscheidung eines subjectiven, eines objectiven und eines absoluten Idealismus ist hergenommen von der Form der Systeme und von dem Ausgangspunkte ihrer Entwicklung, sagt aber so gut wie nichts von dem Inhalt ihrer Weltanschauung und von dem abschliessenden Resultate ihrer Deductionen. Aus der blossen Form der Subjectivität heraus lässt sich jeder beliebige Inhalt entwickeln, ebenso wie man in der Form der Objectivität als solcher jeden beliebigen Gehalt finden kann je nach der Art von Attention, die man der an sich leeren Form des Subject- oder Objectseins zuwendet. Gewiss hat das Ethische wie jede andere Erscheinungsreihe auch eine subjective Seite; aber seinem Wesen nach wird das Ethische durch eine solche Beziehung des Subjects auf das schlechthin Objective constituiert, bei welcher jenes in seinem ausschliessenden Fürsichsein von innen heraus aufgehoben und vernichtet wird. So gerade mit aller Entschiedenheit bei Fichte. Uebrigens hat doch eben Hegel Recht, Moralität und was er Sittlichkeit nennt unter dem Gesichtspunkte einer Lehre vom objectiven Geiste behandelt. Wer könnte es nun irgend dem Worte „subjectiver Idealismus“ ansehen, dass es einen Idealismus der Selbstvernichtung des Subjects bezeichnen soll, das sich an das Absolute aufgiebt? Oder wie soll man von dem absoluten Object des „objectiven Idealismus“ im voraus ahnen, dass es gerade die Art der Natur hat? „Absoluter Idealismus,“ das bildet nun vollends gar keinen verständlichen Gegensatz zu den beiden anderen, und es ist nicht zu sehen, wie der Ausdruck irgend dienen soll, eine der wesentlichen Seiten des Hegelschen Philosophierens zu bezeichnen. Dagegen giebt die von Harms gewählte Unterscheidung ein vortreffliches und in jeder Weise höchst bezeichnendes Bild der ganzen Bewegung, wie die bei Kant noch latenten Richtungen nach einander und durch einander postuliert zu voller Selbstständigkeit heraustreten: wie zuerst an

die Stelle der mehr äusserlichen moralischen Reflexion Kants ein Standpunkt tritt, der in vollem Ernste alles, auch das Wissen und das wissende Subject selber wie das von dem es weiss als blosses Mittel und Bedingung für das Ethische fasst; wie dann die Erkenntnis sich fortgetrieben sieht zur Naturphilosophie und damit zur Anerkennung einer selbstständigen und dem wissenden Subject gleichwerthigen Bedeutung des Objectiven; und wie endlich der wissenschaftliche Gedanke in der in ihm waltenden Vernunft zugleich die Vernunft aller Dinge, der Natur wie des Geistes, und in der methodischen Bewegung des die Wahrheit abbildenden Gedankens zugleich die innere Bewegung erfasst, durch welche alle Vielheit der Objecte aus dem einen absoluten Grunde erzeugt wird.

Die Philosopheme von Schleiermacher, Herbart und Schopenhauer hat Harms allerdings vorgezogen, nicht auf eine „ganz individuelle Beschränktheit“ jener Männer zurückzuführen, sondern lieber klar zu machen, wie es ganz bestimmte, objectiv vorliegende und durch die Vorgänger oder Gleichzeitigen nicht genügend gehobene Schwierigkeiten des Denkens waren, die jene Männer zu ihren relativ immer beachtenswerthen Lösungsversuchen antrieben. Und es wird wol auch dabei bleiben, dass Elemente aus der Leistung dieser Männer auch noch in die künftige Entwicklung der Wissenschaft eingehen werden, wie sie bisher es vermocht haben. Denn weder ist die absolute Wahrheit schon gefunden, noch der völlige Stillstand alles Denkens oder auch nur die völlige Enthaltsamkeit von dem Streben neue Principien zu finden, fortan geboten. Die Bewegung wird weiter gehen über alles bisherige hinweg, aber freilich mit den durch das Bisherige gelieferten Mitteln. Vielleicht ist der bestmögliche Ausdruck für das bisher Erreichte eben derjenige, den Harms gegeben hat, wenn er sagt: die Philosophie von Kant bis Hegel ist die deutsche Philosophie, und das eine System, das sich in dieser Vielheit von Systemen entwickelt hat, bleibt die Aufgabe der Zukunft; die fortdauernde Polemik aber ist der wesentliche Hebel des Fortschritts. Die so eröffnete Aussicht ist jedenfalls tröstlicher, als wenn entweder auf den demnächst zu gebärenden philosophischen Messias hingewiesen oder irgend ein schon vorhandenes Lehrgebäude als der definitive Abschluss alles Denkens und der absolute Inbegriff aller wahren Philosophie bezeichnet worden wäre.

Noch über einen heute mehrfach berührten Punkt will ich mir ein paar Worte erlauben. Die Philosophen nach Kant und Fichte, — so lautet der Vorwurf, den auch mein verehrter Freund, Herr Fredrichs, erhoben hat, — sollen darin hinter diesen zurückgeblieben sein, dass sie den Begriff des Sollens verloren und damit auch die specifisch ethische Betrachtungsweise eingebüsst haben. Nun wird man nicht mit Recht sagen können, dass sie

den Begriff des Sollens verloren haben; sie haben ihn wol, aber sie halten ihn nicht für geeignet, das specifisch Ethische angemessen zu bezeichnen. Darum also dreht sich der Streit, ob das Ethische unter dem Gesichtspunkte des Sollens in seiner Wahrheit erfasst werden kann oder nicht. Schleiermacher und noch weit entschiedener Hegel haben gegen die Kantische Auffassung des Sittlichen, die auch bei Fichte trotz wiederholter Ansätze noch nicht überwunden, nur wesentlich vertieft ist, eine durchschlagende Kritik geübt von so zwingender Art, dass es mir völlig unmöglich scheint, auf den Kantischen Moralbegriff im Ernste wieder zurückgehen zu wollen. Es war eine grosse That von Kant und Fichte, der Sphäre des Sittlichen ihre alles überragende Würde und ihre Unabhängigkeit von allen äusserlichen Zwecken zurückgegeben zu haben; aber in der Darlegung des Inhalts des Sittlichen sind sie weit hinter dem Ziele zurückgeblieben. Mit der tieferen und reicheren Auffassung des Sittlichen, die Schiller gewonnen hat, ist eigentlich der Fortschritt über die moralisierende Gesetzlichkeit und Aeusserlichkeit hinaus zum Begriff der inneren Entwicklung der Freiheit aus ihrem absoluten Grunde und damit die Philosophie Schellings am entschiedensten vorbereitet worden. Es ist schade, dass Harms auf Schillers Leistungen für den Fortschritt der Philosophie nicht eingegangen ist; es bleibt damit eines der wesentlichsten Motive der Naturphilosophie im Dunkeln. Der sittliche Process, — das scheint mir völlig gesichertes Ergebnis der Wissenschaft vom Sittlichen zu sein, — wird nicht angemessen unter der Form des Gesetzes, der Pflicht, der Tugend erfasst. Sittlichkeit ist nicht eine Art des Handelns, sondern eine Beschaffenheit des Wesens; eine bestimmte Form des Handelns kommt nur accidentiell und gewissermaassen zufällig hinzu als Aeusserung des Wesens auf gegebenen Anlass. Mit dem Begriffe des Gesetzes fällt dann aber auch der Begriff des Sollens als der für das Gebiet des Sittlichen bezeichnende dahin. Der Standpunkt des Gesetzes und des Sollens hat wol seine beschränkte Geltung wie auf andern Gebieten so und weit mehr noch auf dem des Sittlichen; aber er kann sie nicht für die höheren Entwicklungsstufen in dem sittlichen Leben und in der Auffassung desselben behaupten.

Wenn nun insbesondere von Hegel gesprochen wird, so kann ein berechtigter Vorwurf gegen ihn nicht deshalb erhoben werden, weil er den Begriff des Sollens nicht an die Spitze gestellt hat, — denn daran hat er recht gethan. Das was immer nur sein soll, aber nicht ist, ist an sich ein werthloses, ein blosses Hirngespinst, ein Irrweg des Denkens, und darum auch nicht erkennbar. Denn Erkenntnis giebt es nur von dem Seienden, nicht von dem Nichtseienden. Manche lieben es, dergleichen Nichtseiendes und des Seins Unfähiges ein Ideal zu nennen, während es das eigentlich

Ideenlose ist. Denn die Idee hat auch die Macht sich zu verwirklichen. Aber wol scheint es einen gerechtfertigten Vorwurf gegen das System Hegels zu begründen, dass dasselbe so wie es geschichtlich vorliegt für das wahrhafte sittliche Leben nicht allein nicht den höchsten Platz, sondern eigentlich gar keinen Platz vorbehalten hat. Statt des positiven Begriffes der Sittlichkeit tritt nach der scharfsinnigen Kritik und dialektischen Auflösung des Begriffs des Moralischen im engeren Sinne die sittliche Substanz des Staates ein, und das unendliche Recht, der unendliche Werth der Persönlichkeit wird übersehen über die grossartige Architektonik des Staates, in welchem sich der vernünftige Wille ein äusserliches Dasein giebt, und über den gewaltigen Kampf der Nationalgeister, die auf der Bühne der Weltgeschichte wetteifernd ihr Werk und ihren Beruf vollziehen.

Es ist nicht zu leugnen: die grosse Conception von der einen im immanenten Fortschritte der Gedanken und in der Bewegung der Dinge gleichen und gemeinsam thätigen Vernunft ist bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten der Gefahr abstracter Einseitigkeit bis zu einem gewissen Grade nicht entgangen. Weil der Gedanke das Princip des Wissens ist, so entstand ihm im methodischen Ausbau der Wissenschaft zunächst der Glaube, sich als das Höchste und Abschliessende überhaupt erfassen zu dürfen, und das Wissen als solches wurde letzter Zweck nicht blos der Wissenschaft, sondern alles Seins und aller Bewegung der Dinge. Vernunft ist aber ein weiterer Begriff als Denken, und wenn der Gedanke durch immanente Vernunft bewegt wird, so heisst das nicht schlechthin, dass er durch sich selbst bewegt wird. Die Vernunft im Denken ist nur eine Aeusserung der Vernunft überhaupt, die auch den Willen und alles Geistige und über das Geistige hinaus alles Sein übergreifend beherrscht und gestaltet. Aus der Vernunft, nicht sofern sie speciell denkende Vernunft ist, sondern aus der Vernunft als solcher stammt aller Trieb der Bewegung, und so auch die immanente Bewegung der Gedanken, welche die Bewegung der Dinge abspiegelt. Die Wahrheit und das System der Begriffe ist wie die Schönheit und das System der Gestalten nur eine der obersten Formen, in denen die Vernunft sich offenbart: die Spitze aber und der Abschluss liegt in dem Guten und in dem System der Zwecke. Denn hieraus fliesst, wie sich leicht ergiebt, am ursprünglichsten der Antrieb jeglicher Bewegung aus dem Einen zum Vielen und aus dem Vielen wieder zum Einen; die Form dieser Bewegung aber, Identität in allem Reichthum der Unterschiede zu sein, das eben ist die Vernunft selber.

Wenn nun die Sittlichkeit eben dies ist, dass das Subject wollend das Absolute in sich verwirklicht und das System der Zwecke, wie es im Absoluten ist, zu seinem eigenen Zwecke

macht, so ist offenbar die Sittlichkeit die höchste Form alles Daseins, diejenige Form, in welcher das Absolute aus der Entäusserung schliesslich in sich zurückkehrt. Wie alles übrige, nur in unendlich viel höherem Sinne, ist dann auch das Wissen und das Erkennen des Systems der Begriffe Vorstufe und Mittel für das sittliche Leben. So würde sich unzweifelhaft der Primat des Ethischen wieder ergeben, freilich ohne dass das Sittliche im blossen Sollen gefunden und das was blos sein soll höher gestellt würde als das was ist. Das Werden des Sittlichen ist damit noch lange kein Naturprocess; es bleibt eine durch Freiheit bedingte Entwicklung. Aber diese Freiheit ist nicht die leere Unabhängigkeit im Wählen, die sich einem Gesetze unterwirft oder widersetzt, und die Entwicklung ist nicht eine stossweise in einzelnen Handlungen sich grundlos vollziehende. Die Freiheit hat es mit sich, mit ihrer unendlichen Anlage und ihrem inneren continuierlichen Bilden und Gestalten, nicht mit einem äusserlichen Sollen zu thun. Das Ideal, dem sie nachstrebt, liegt in ihr und braucht nur aus ihr heraus entwickelt zu werden, um volle Realität zu erlangen. Es ist nach alle dem nicht nöthig, dass man, um die rechte Werthschätzung des Ethischen im Systeme der Erkenntnis wiederzuerlangen, vom Gedanken der Evolution und des „Processualismus“, der der wichtigste Gewinn aller neueren Wissenschaft ist, wieder abfalle und zu der äusserlichen kritischen und moralischen Reflexion Kants zurückkehre. Aber das ist gefordert, dass man die Vernunft, welche alle Bewegung beherrscht und durchwaltet, nicht blos als die logische Vernunft des Gedankens, sondern vor allem als die zwecksetzende Vernunft des Wollens erfasse, und dass der wesentliche Antrieb aller Bewegung und damit auch der dialektischen Bewegung des Gedankens in den Zwecken der absoluten Vernunft erkannt werde.

Druck von Bochwitz & Webel in Leipzig.

VERHANDLUNGEN

der

PHILOSOPHISCHEN GESELLSC

zu

BERLIN.

ZWEITES HEFT

LEIPZIG.
ERICH KOSCH
[illegible]
1876

VERHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.

DRITTES HEFT.



LEIPZIG.
ERICH KOSCHNY.
(L. HEIMANN'S VERLAG.)
1876.

Druck von [illegible] in Leipzig.

VERHANDLUNGEN

DER

[P]HILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.



VIERTES HEFT.

LEIPZIG.
ERICH KOSCHNY.
(L. HEIMANN'S VERLAG.)
1876.

VERHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.



FÜNFTES HEFT.

LEIPZIG.
ERICH KOSCHNY.
(L. HEIMANN'S VERLAG.)
1877.

Gratis für die Abonnenten der Philosophischen Monatshefte.

Druck von Bockwitz & Webel in Leipzig.

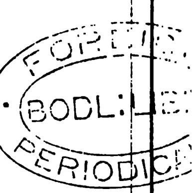
VERHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ZU

BERLIN.



SECHSTES HEFT.

LEIPZIG.
ERICH KOSCHNY.
(L. HEIMANN'S VERLAG.)
1877.

Gratis für die Abonnenten der Philosophischen Monatshefte.



